

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE



Die Würde des Menschen

*Ein Beitrag zur Anthropologie
in der Alten Kirche*



ULRICH VOLP

BRILL

Die Würde des Menschen

Supplements
to
Vigiliae Christianae

Formerly Philosophia Patrum

Texts and Studies of Early
Christian Life and Language

Editors

J. den Boeft – J. van Oort – W.L. Petersen
D.T. Runia – C. Scholten – J.C.M. van Winden

VOLUME 81

Die Würde des Menschen

Ein Beitrag zur Anthropologie in der
Alten Kirche

Von

Ulrich Volp



BRILL
LEIDEN • BOSTON
2006

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0920-623x
ISBN-13: 978 90 04 15448 3
ISBN-10: 90 04 15448 5

© **Copyright 2006 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.**
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill Academic
Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted
by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to
The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910,
Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

FÜR ALEXIA.

INHALT

Vorwort	XI
1. Einleitung	1
1.1 Anthropologie, Menschenwürde und Menschenrechte— Das Problem	1
1.2 Forschungslage	5
1.3 Methodik und Aufbau der Arbeit	10
2. Der Mensch in der paganen Philosophie der Antike	22
2.1 Das Leib-Seele-Problem in der paganen Philosophie	22
2.2 Die Würde des Menschen in der paganen Philosophie	29
<i>Exkurs 1: Die altrömische Wertetextur</i>	55
3. Der Mensch in der biblischen und jüdisch-christlichen Tradition bis zum 2. Jahrhundert	62
3.1 Altes Testament	64
Schöpfungstheologische Anthropologie	65
Offenbarungstheologische Anthropologie	72
Weisheitliche Anthropologie	74
Zusammenfassung	75
3.2 Philon von Alexandria	77
3.3 Neues Testament und Urchristentum	82
3.3.1 Die Verkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien	82
Der Begriff der Seele	83
Die Gleichheit der Menschen vor Gott	83
3.3.2 Johanneisches Schrifttum	86
3.3.3 Paulus	87
Der paulinische εἰκόων–Begriff und die Würde des Menschen	88
3.4 Außerkanonische („Apostolische“) Literatur	98

4.	Die Würde des Menschen im altkirchlichen Schrifttum: Anthropologische und exegetische Grundlagen und Konsequenzen	104
4.1	Mensch und Gnosis	108
	Ps.-Justin/(Ps.-)Athenagoras, De resurrectione	115
	Irenäus von Lyon	119
	1. Die „Theologie der Sarx“	120
	2. Ebenbildlichkeit und Rekapitulationstheorie	121
	Tatian	124
	Theophilus von Antiochien	128
4.2	Mensch und Logos	130
	Justin der Märtyrer	130
	Clemens von Alexandria	134
	1. Der Weg zur Gnosis von Seele und Körper	134
	2. Die erreichbare Gottähnlichkeit	136
	3. Würde und Rang des Menschen	141
	Origenes	143
	1. Der innere und der äußere Mensch	144
	2. Die Ebenbildlichkeit des inneren Menschen	146
	3. Würde und Rang des Menschen	150
	Arnobius und Eusebius von Cäsarea	153
4.3	Mensch und Gottes Schöpfung	155
	Methodios von Olympos	155
	1. Die Wiederherstellung der Körperlichkeit	157
	2. Heilsgeschichte und Exegese	158
	3. Würde und Rang des Menschen	159
	Epiphanius von Salamis	159
	Basilios von Caesarea	162
	1. Zusammensetzung und Zielbestimmung des Menschen	162
	2. Würde und Rang des Menschen	165
	Gregor von Nazianz	166
	1. Leiblich handeln um zu schauen	167
	2. Exegetische Grundlagen und Würde des Menschen	170
	Gregor von Nyssa	172
	1. Die Natur des Menschen	172
	2. Exegetische Grundlagen	176
	3. Würde und Rang des Menschen	179

Johannes Chrysostomos	182
1. Der Körper als Werkzeug Gottes und Tempel der Seele	183
2. Exegetische Grundlagen	189
3. Würde und Rang des Menschen	192
Nemesios von Emesa	194
1. Die Einheit der Schöpfung	195
2. Exegetische Grundlagen	197
3. Würde und Rang des Menschen	197
4.4 Der Weg der theologischen Anthropologie im lateinischen Westen	199
Tertullian	200
1. Beschaffenheit und Herkunft der Seele	200
2. Exegetische Grundlagen	202
3. Würde und Rang des Menschen	204
Minucius Felix	205
Arnobius von Sicca	207
Laktanz	210
1. Der „monistisch überdachte Dualismus“	211
2. Exegetische Grundlagen	214
3. Würde und Rang des Menschen	215
Marius Victorinus	219
Ambrosius von Mailand	220
1. <i>nos—nostra—circa nos</i>	220
2. Exegetische Grundlagen	223
3. Würde und Rang des Menschen	225
Hieronymus	227
Augustinus	229
1. Das Leib-Seele-Problem	230
2. Exegetische Grundlagen	232
3. Würde und Rang des Menschen	236
<i>Exkurs 2: Die „altrömische Wertetextur“ in der westlichen Theologie. Das Beispiel der Lehre vom gerechten Krieg</i>	240
Die Frage des Krieges in vorchristlicher Zeit	241
Christliche Positionen	247
Zusammenfassung	260

5.	Die Würde des Menschen in der christlichen Praxis: Der Umgang mit Schwangerschaftsabbruch und Behinderung	263
	Einführung: Der Mensch in der griechischen und römischen Medizintheorie	266
5.1	Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung	270
	1. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung im griechischen Denken	272
	2. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung im römischen Denken	279
	3. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung in den antiken jüdischen Texten	281
	4. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung in den christlichen Schriften	283
	Apokalyptische Literatur und Didache	283
	Apologeten	284
	Clemens von Alexandria	288
	Laktanz	291
	Augustinus	292
	Weitere christliche Stimmen	293
	Die Gesetzgebung Konstantins und seiner Nachfolger	294
	Zusammenfassung	295
5.2	Die Einstellung zu Menschen mit Behinderungen	297
	1. Erworbene Behinderungen	300
	Christliche Stellungnahmen	302
	2. Die Einstellung zu angeborenen „Mißbildungen“	307
	Griechenland	307
	Rom	310
	Christentum	312
	3. Epilepsie und verwandte Krankheiten	317
	Nichtchristliche Quellen	317
	Christliche Autoren	320
6.	Der Mensch in christlichem Kult und christlicher Frömmigkeit	324
	Vorkonstantinische Zeit	326
	Nachkonstantinische Entwicklungen	344
7.	Zusammenfassung und Ausblick	353
	<i>English Summary</i>	366
	Quellen und Literatur	375
	Quellen	376
	Sekundärliteratur	381
	Indices	429

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis eines Gespräches, das ich in meiner Assistentenzeit mit den Kolleginnen und Kollegen, den Vorgesetzten, den Studierenden, kurz: den *academic friends* an der Bonner Universität geführt habe. Das Gespräch ist noch lange nicht beendet. Ich will mit dieser Publikation einen unvollständigen Zwischenbericht weitergeben, dessen Mitteilung vielleicht auch für andere Leserinnen und Leser von Interesse ist, und sie damit gleichzeitig um Ergänzung und Korrektur bitten. In diesem Gespräch geht es um Anthropologie, um die Frage nach der Besonderheit und der Würde des menschlichen Lebens. Die Gesprächspartner beschäftigen sich mit Theologie und Ethik, Philosophie, Geschichtswissenschaft, Jurisprudenz und Naturwissenschaft. Eine der Fragen, die sie stellen, lautet: Was meint denn „die Alte Kirche“? Dieses hier ist der Versuch einer vorläufigen Antwort (zu der bereits die Anführungszeichen im letzten Satz gehören).

Die Arbeit wurde im Sommersemester 2005 als Habilitationsschrift eingereicht und im folgenden Wintersemester von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Teil der Habitationsleistung für die *facultas docendi* im Fach Kirchengeschichte angenommen. Neuere Literatur ist, soweit mir das möglich war, bis zu diesem Zeitpunkt berücksichtigt worden.

„Unvollständig“ ist meine Antwort nicht zuletzt deshalb, weil sie sich zwangsläufig nur auf einen Teil der „Alten Kirche“ beziehen kann und erst recht nur auf einen Teil der überlieferten Dokumente „des christlichen Denkens“—worauf die gestellte Frage aber oft ganz ausdrücklich abzielt. Konkret heißt dies, daß weder bei der Auswahl der berücksichtigten antiken Autoren noch bei den behandelten Detailfragen Vollständigkeit erreicht werden kann, so daß diese Studie von vornherein einen fragmenthaften Charakter hat. Die jeweilige Auswahl selbst ist insofern bereits ein Teil meines Antwortversuches. Ich bin mir bewußt, daß man oft auch anders hätte entscheiden können. So hörte etwa die christliche Geistesgeschichte nach Augustin und den kappadokischen Vätern keineswegs auf. Ein Kapitel über Johannes Philoponos beispielsweise habe ich nicht zuletzt nach Rücksprache mit den Herausgebern der

VORWORT

Reihe wieder gestrichen, weil niemanden damit gedient ist, wenn das alles nicht mehr zwischen zwei Buchdeckel paßt. Deshalb ist das Projekt alles andere als abgeschlossen, und ich freue mich darauf, vielleicht auch noch in Zukunft weiter an dieser Frage arbeiten zu dürfen.

Allen Gesprächspartnern sei an dieser Stelle deshalb in der ausdrücklichen Hoffnung auf weiteres gemeinsames Fragen, Reden, Suchen und Finden allerherzlichst gedankt. Einige von ihnen will ich an dieser Stelle ausdrücklich nennen: An erster Stelle meinen verehrten Lehrer Professor Dr. Wolfram Kinzig, dessen Einfluß auf seinen Schüler, denke ich, allenthalben zu spüren ist. Außerdem dem Zweitgutachter Professor Dr. Günter Bader für seine geneigte Lektüre und positive Beurteilung, sowie PD Dr. Sebastian Grätz, Dr. Frank Surall, Dr. Gavin Hyman und Jochen Flebbe, den Professoren Dr. Dr. Klaus Thraede, Dr. Michael Meyer-Blanck, Dr. Konrad Stock, Dr. Markus Vinzent und Dr. Meinhard Hilf. Nicht zuletzt danke ich allen Studierenden, mit denen ich in meinen Lehrveranstaltungen so manche Frage besprechen konnte, und den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der kirchengeschichtlichen Sozietät, deren Diskussionen und Anfragen ebenfalls ihren Niederschlag in diesem Buch gefunden haben.

Weil aus diesem Projekt trotz der Anforderungen des universitären Alltags in einer relativ überschaubaren Zeit die vorliegende Publikation wurde, haben sich die Hilfskräfte der Abteilung für Kirchengeschichte mit ihrer unbezahlbaren Hilfe bei der Suche nach Quellentexten und Sekundärliteratur, bei der Erstellung der Indices und anderem mehr meine Dankbarkeit verdient: Sebastian Moll, Dirk Bachmann, Arnim Speck, Mareike Schwalenstöcker und Susanne Drees. Schließlich danke ich in gleicher Weise den Herausgebern der Reihe *Supplements to Vigiliae Christianae* und dem anonymen Gutachter des Verlages Brill für seine freundliche Beurteilung und hilfreichen Hinweise.

Gewidmet sei das Buch meiner Frau Alexia—*no need to say more*.

Bonn, Ostern 2006.

ERSTES KAPITEL

EINLEITUNG

1.1 ANTHROPOLOGIE, MENSCHENWÜRDE UND MENSCHENRECHTE—DAS PROBLEM

Die Frage nach der Würde des menschlichen Lebens, wie sie gegenwärtig wieder kontrovers diskutiert wird,¹ ist auch in der Antike ein Feld philosophischer Auseinandersetzung gewesen. Schon in dieser Zeit wurden etwa der Gegensatz zwischen Mensch und Tier, belebter und unbelebter Materie und die Frage nach „natürlichen“ Menschenrechten in den Blick genommen.² Auch wenn die Menschenwürde in vielen Menschenrechtsproklamationen des 20. Jahrhunderts als die Grundlage für die Existenz von „allgemeinen Menschenrechten“ angeführt wurde, so ist der neuzeitliche Anfangspunkt dieser Ideen doch zunächst in der Diskussion um unverlierbare Rechte beziehungsweise die negative Erfahrung des Vorenthaltens solcher Fundamentalrechte zu suchen. Während es im 18. Jahrhundert der Kampf um *politische* Rechte war, der zur Formulierung von allgemeinen menschlichen Rechten führte, hat sich nach den Ereignissen und den Erfahrungen namentlich des 2. Weltkrieges die Erkenntnis der Notwendigkeit nicht verhandelbarer, *ethisch* fundierter Menschenrechte durchgesetzt. Die Menschenrechte, wie sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen 1948 proklamiert wurden, haben sich nach Ansicht vieler geradezu zur Grundlage eines „Weltethos“ entwickelt.³ Die Bedeutung und Evidenz von Menschenwürde und Menschenrechten ließen sich nach ihrer Negation durch die Gewaltherrschaft

¹ Vgl. nur die derzeitigen Debatten in der Bioethik oder die jüngste Auseinandersetzung um Artikel 1 des Grundgesetzes in der Rechtswissenschaft (dazu zuletzt die Kommentierungen von Matthias Herdegen, Art. 1: Theodor Maunz/Günter Dürig u.a., Kommentar zum Grundgesetz, München 1958ff/44. Erg.-Lfg. 2005; Horst Dreier, Art. 1: ders. [Hg.], Grundgesetz-Kommentar, Bd.1, 2. Aufl. Tübingen 2004, 139-231; Hans Hofman, Art. 1: Bruno Schmidt-Bleibtreu/Franz Klein [Hg.], Kommentar zum Grundgesetz, 10. Aufl. München 2004, 124-167; Wolfram Höfling, Art. 1: Michael Sachs [Hg.], Grundgesetz. Kommentar, 3. Aufl. München, 2003, 78-114; vgl. zur Debatte zuletzt Martin Nettesheim, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos: AÖR 130 [2005] 71-113).

² So z.B. bei Alkidamas, Platon, Cicero u.a.

³ Der Begriff eines „Weltethos“ wurde in jüngerer Zeit in diesem Sinne von dem christlichen Theologen Hans Küng vertreten. Vgl. nur zuletzt u.a. Hans Küng/Jürgen Hoeren, Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Hans Küng im Gespräch mit Jürgen Hoeren, Herder-Spektrum 5227, Freiburg/Basel/Wien 2002; ders. (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, Serie Piper 3489, München/Zürich 2002; ders., Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, 3. Aufl. Darmstadt 1998; ders., Projekt Weltethos, 3. Aufl. München 1991/1996.

des Nationalsozialismus von niemandem mehr bestreiten.⁴ Daß es einen großen Unterschied zwischen allgemeiner Bewußtwerdung und vollständiger Durchsetzung der Menschenrechte gibt, hat die Nachkriegsgeschichte freilich überdeutlich gezeigt.⁵ Damit ging auch eine überaus produktive Zeit für die geistesgeschichtliche Aufarbeitung der Anthropologie einher. Viele „Klassiker“ der historischen Anthropologie entstanden zwischen 1947 und dem Anfang der 1960er Jahre.⁶ Da dies be-

⁴ Vgl. dazu etwa Ian Kershaw, Die Auslöschung der Menschenrechte in Nazi-Deutschland: Olwen Hofton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte, Frankfurt 1995, 236-269.

⁵ Bemerkenswerterweise handelt es sich bei einer der ersten Untersuchungen zum römischen Wertbegriff *dignitas*, der für die folgende Arbeit im Zusammenhang mit der Menschenwürde von besonderem Interesse ist, um die Rektoratsrede Hans Drexlers aus dem Jahr 1943, der sich damit nach eigenem Zeugnis gegen einen nationalsozialistischen Wissenschaftsbegriff zur Wehr setzte, wie er vom Leiter des rassenpolitischen Amtes der NSDAP, Gross, unmittelbar davor vorgetragen worden war (Hans Drexler, *Dignitas*: Richard Klein [Hg.], Das Staatsdenken der Römer, WdF 46, Darmstadt 1966, 231-254). Freilich dient Drexler dieser Begriff dann dazu, seine eigene, aus der *dignitas* des Amtes im Rahmen der nationalsozialistischen Weltanschauung legitimierte Führerrolle in Universität und Gesellschaft zu untermauern. Zur Person Drexlers s. Cornelia Wegeler, „...wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik“. Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus. Das Göttinger Institut für Altertumskunde 1921-1962, Wien/Köln/Weimar 1996, 244-254. Die Erforschung „römischer Wertbegriffe“ in der Nachfolge Drexlers ist in diesem Zusammenhang auch nach 1945 immer wieder in den Verdacht gekommen, der nationalsozialistischen Weltanschauung Sympathien entgegenzubringen, weil sich eine gedankliche Nähe auch für andere Protagonisten dieses Forschungskonzeptes nachweisen ließ, was sich teilweise mit biographischen Hintergründen vermischt (vgl. etwa die Kriegsvergangenheit des im folgenden häufiger zitierten Viktor Pöschl). Einen völligen Neuanfang versucht seit 1997 der Teilbereich „Der römische *mos maiorum*: Werteordnung und literarische Kommunikation“ des Sonderforschungsbereiches „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ an der Technischen Universität Dresden. Bisher sind dazu erschienen: Andreas Haltenhoff/Andreas Heil/Fritz-Heiner Mutschler (Hg.), *O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik*, BAK 171, München/Leipzig 2003; Maximilian Braun/Andreas Haltenhoff/Fritz-Heiner Mutschler (Hg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, Beiträge zur Altertumskunde 134, München/Leipzig 2000.

⁶ So z.B. Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947. Pohlenz war ein älterer Kollege Drexlers in Göttingen, erhielt—trotz seiner bis dahin einigermaßen loyalen Haltung zum Regime—1937 kurzfristiges Lehrverbot und stand den Forschungen Drexlers offenbar reserviert gegenüber. Vgl. zu seiner Person Wegeler, *Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus*, 84-89 und 229-234. Die Epoche 1933-1945 ist auch für das Verständnis der anderen bis Anfang der 1960er Jahre entstandenen anthropologischen Entwürfe wichtig. Vgl. noch Michael Landmann (Hg.), *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, OA I/9, Freiburg/München 1962; Heinrich Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44/3, Gütersloh 1950. Für die evangelische Theologie bestimmend wurde aber vor allem Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechts I. Altertum und Frühmittelalter*, Zürich 1954 (dazu kritisch aber bereits Hans Reiner, *Antike und christliche Naturrechtslehre. Zu Flückigers „Geschichte des Naturrechts“*: ARSP 41 [1955] 528-561, 561: „Flückigers Buch ... [ist offenbar beherrscht] vom Geist dogmatischer Konstruktion, der von einer großen Bewegung des Glaubens und der Theologie getragen wird, dessen Produkt uns aber hier durch das Ausmaß seiner konstruierenden Voreingenommenheit in Verbindung mit Unkenntnis, Übersehen oder leichtfertigem Beiseiteschieben unbequemer geschichtlicher

gleitet wurde von einer erneuten Diskussion um Rechtsnormen unabhängig von einem positiven Recht (insbesondere in der Rechtswissenschaft), hat man diese Zeit insgesamt auch schon als die Epoche der „Naturrechtsrenaissance“ bezeichnet.⁷

Zahlreiche Menschenrechtsdokumente des 20. Jahrhunderts begründen die formulierten Menschenrechte und –pflichten ausdrücklich mit dem Begriff der menschlichen Würde/*dignity*. Neben der UN-Resolution 217 (der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“) von 1948 ist hier etwa an das bundesdeutsche Grundgesetz von 1949, an die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950, an die UN-Menschenrechtspakte des Jahres 1966 oder zuletzt an den Artikel 1 der Grundrechtecharta der Europäischen Union zu denken. Auch ethische Diskurse, etwa in der aktuellen Bioethikdebatte, berufen sich häufig—manche meinen zu häufig—auf diesen Begriff.⁸ Sie beziehen sich damit auf ein ganz bestimmtes anthropologisches Konzept, das seit dem 17. Jahrhundert weite Verbreitung in der Literatur gefunden hat. Wesentlicher Inhalt ist die Idee *einer* menschlichen *Natur*, die erstens allen Menschen gemein und zweitens Grundlage für ein allgemeines Menschenrecht ist. Damit ist noch nicht unbedingt eine „Naturrechtstheorie“ verbunden—je nachdem, wie man diesen inzwischen höchst mißverständlichen Begriff verwendet,⁹ der traditionellerweise entweder als Grundlage eines positiven Rechtssystems¹⁰ oder eines ausdifferenzierten Sittengesetzes (mit Rechten und Verpflichtungen)¹¹ angesehen wurde.¹²

Tatsachen schon fast an die Geschichtskonstruktionen totalitärer politischer Weltanschauungssysteme erinnert“). Vgl. zu Flückigers von der dialektischen Theologie geprägten Ansatz zuletzt Eberhard Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Welt der Theologie, Mainz 1996, 32–34.

Zur Vorgeschichte dieser Hochzeit der anthropologischen Forschung gehört die Entdeckung der Anthropologie als ein eigener Überlieferungsstrang der Philosophiegeschichte nach dem 1. Weltkrieg, etwa bei Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, Schriften der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich 1929; ders., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928 (16. Aufl. Bonn 2005), und Bernard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, HPh, München 1928.

⁷ Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, 239–244. Vgl. zur damaligen Diskussion nur etwa den Band Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.

⁸ Vgl. dazu Hartmut Kreß, *Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin*, Ethik. Grundlagen und Handlungsfelder 2, Stuttgart 2003, 18–20.

⁹ Zum Begriff vgl. zuletzt Georg Zenkert, Art. *Naturrecht I*. Philosophisch: RGG⁴ 6 (2003) 129–132.

¹⁰ Dies gilt für die meisten im engeren Sinne „juristischen“ Naturrechtslehren, die nach dem 2. Weltkrieg eine Renaissance erfahren haben und auch einen großen Einfluß auf historisch-philologische Arbeiten der 1950er Jahre hatten.

¹¹ So etwa in der römisch-katholischen Naturrechtslehre des Neuthomismus.

Die vorliegende Arbeit möchte die antik-christlichen „Vorgängerideen“ dieses Konzeptes einer grundlegenden und unverlierbaren Würde des Menschen zu klären helfen. Ex-post-theoretisierend von „Wurzeln“ zu sprechen, fällt deshalb nicht ganz leicht, weil die christlichen Kirchen und auch die christliche Theologie unzweifelhaft erheblichen Widerstand gegen die Durchsetzung der Menschenrechte im 18. und 19. Jahrhundert geleistet haben. Die Vorstellung einer organischen und ungestörten „Entwicklung“ ist sicher fehl am Platz. Andererseits gibt es aber inzwischen einen Konsens, daß die christliche Theologie einen Beitrag zur Entstehung der Idee der Menschenrechte geleistet hat, die man deshalb auch schon als „illegitimes“—und inzwischen adoptiertes—„Kind“ der christlichen Kirche bezeichnet hat.¹³ An dieser Stelle soll jedenfalls lediglich die Frage gestellt werden, inwiefern sich in den Schriften der antiken christlichen Denker die Vorstellung einer mit einer besonderen Würde¹⁴ ausgestatteten gemein-menschlichen Natur findet, die den Menschen vom Tier, von belebter und unbelebter Materie unterscheidet. Anders ausgedrückt: inwieweit man im frühen Christentum von der Vorstellung einer spezifisch menschlichen, geschöpflichen „Natur“ sprechen kann, aus welcher ethische Ansprüche im Umgang mit anderen Menschen gefolgert werden.

Im Rahmen dieser Arbeit können unmöglich alle ethischen Folgerungen und Konkretionen, praktisch-ethischen Forderungen und ihre Umsetzung nachgezeichnet werden. Dennoch scheint mir ein—notwendigerweise kurzer—Blick darauf zwingend erforderlich, zumal es selten so ist, daß in der philosophischen oder theologischen Ethik theoretische Konzepte entwickelt werden, die dann in der Praxis umgesetzt werden. Im Gegenteil zeigt schon die Diskussion um die Menschenrechte im 20. Jahrhundert, daß es häufig die Praxis ist, die zu theoretischen ethischen Überlegungen den Anstoß gibt. Die Situation und Autorität der wichtigen christlichen Autoren der Antike erlaubte vielen

¹² Statt von „Naturrecht“ wird in der heutigen ethischen Debatte auch von „Neonaturrecht“ gesprochen, seit in den USA mit John Rawls „Theory of Justice“ (1971) ein von religiösen Grundlagen noch stärker abstrahierendes, an Kant u.a. anschließendes Gegenmodell zu Rechtsrelativismus und Rechtspositivismus diskutiert wird.

¹³ Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann, Vorwort: dies., Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 9. Auf einem völlig anderen Blatt steht die—hier ausdrücklich nicht gestellte—Frage einer quantifizierbaren „moralischen Bilanz“ danach, in wie vielen Fällen Christen und das Christentum in den letzten 2000 Jahren den Menschenrechten mehr genützt oder mehr geschadet haben. Dies versucht—eingeständendermaßen erfolglos—Patrick Collinson, Religion und Menschenrechte. Die Rolle des Protestantismus: Owen Hufton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amnesty Lectures 1994, 2. Aufl. Frankfurt 1999, 27-65. Vgl. auch die „Zwischenbilanz“ bei Wolfgang Huber/Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, 3. Aufl. München 1983, 61-64.

¹⁴ Zur Methodologie der Verwendung dieses Begriffs s. u. (1.3).

von ihnen zumindest nach der sogenannten konstantinischen Wende eine weitreichende praktische Wirksamkeit in Kirche und Gesellschaft, was eine historische Rückfrage nach solchen praktisch-ethischen Anstößen und ihren Konsequenzen zuläßt. Dies ist deshalb nicht nur eine Frage nach der „Ernsthaftigkeit“ oder „Redlichkeit“ der Autoren. Dahinter steht vor allem die hermeneutische Überlegung, daß für eine Religion wie das Christentum die „implizite“ Anthropologie des Lebens, der sozialen Strukturen, des Kultes etc. nicht nur für die Ausbildung der „expliziten“ Anthropologie höchst bedeutsam sind, sondern daß diese implizite Anthropologie ein eigenes Recht hat, das in der geistesgeschichtlichen Forschung nicht immer ausreichend berücksichtigt wird.¹⁵ Dies kann auch im folgenden freilich nur exemplarisch an einigen Beispielen versucht werden.

1.2 FORSCHUNGS-LAGE

Etliche wissenschaftliche Einzelbeiträge haben inzwischen überzeugend nachgewiesen, daß die antike christliche Anthropologie zur Diskussion um die Würde des Menschen einen wesentlichen eigenen Beitrag geleistet hat.¹⁶ Daß es sich bei der alttestamentlichen „Ebenbildlichkeit“ (Gen 1) um einen „Vorläuferbegriff“ der neuzeitlichen Menschenwürde handelt und das antike Christentum die Ebenbildlichkeit ganz in diesem Sinne verstanden und gebraucht hat, gilt häufig als selbstverständlich.¹⁷ Ein Überblick, der die zentralen antik-christlichen geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien, ihre Grundlagen, Ergebnisse und Aporien nachzeichnet und auch die „implizite Anthropologie“ mit berücksichtigt,

¹⁵ Bereits Michael Landmann räumte in seiner großen Anthropologiegeschichte von 1962 ein, daß im Hinblick auf das Wesentliche im Wissen um den Menschen „die größten Entscheidungen diesseits der Philosophie“ fallen. Landmann, *De homine*, XIII.

¹⁶ Nur einige wichtige Beispiele: Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, SVigChr 46, Leiden 2000 (kritisch dazu die Rez. Volker Drecoll: ZKG 113 [2002], 107-110); Hubert Cancik, *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. I, Satz 1 GG*: ders./Richard Faber/Barbara von Reibnitz/Jörg Rüpke (Hg.), *Antik - Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart 1998, 267-291 (vgl. ders., *Art. Menschenwürde*: DNP 7 [1999] 1261-1263); Henry Chadwick, *Art. Humanität*: RAC 16 (1994) 663-711; Kari Elisabeth Børresen, *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*, Conc(D) 12 (1976) 10-17; Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*; Hubert Merki, *ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis 7, Freiburg/Ch 1952; Arnold Strüker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster 1913.

¹⁷ Vgl. etwa den Überblick bei Hartmut Kreyß, *Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte, Ethik der Medizin, Nachhaltigkeit, Mensch—Natur—Technik* 10, Hannover 1999, 11-35.

fehlt bisher. Tatsächlich steht die geistesgeschichtliche Erforschung des *antiken christlichen* Hintergrundes von Menschenwürde und Menschenrechten erstaunlicherweise noch am Anfang. Neuere Untersuchungen zu den Menschenrechten berücksichtigen das antike Christentum, wenn überhaupt, dann meist nur mit wenigen Sätzen.¹⁸ Gerhard Oestreich, der 1968 eine kurze „Geschichte der Menschenrechte“ vorlegte, beklagte schon damals „auffallenderweise eine ausgesprochene Lücke im wissenschaftlichen Schrifttum“, die auch sein knapper Abriß nicht ausfüllen konnte und sollte.¹⁹ Während sich in der Tat zahlreiche philosophische

¹⁸ Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, 2. Aufl. Bonn 1991, etwa bedenkt in einer antike Vorstellungen ausführlich diskutierenden, über 400 Seiten starken Monographie das antike Christentum mit einer halben Seite. Dies ist wohl vor allem der unbefriedigenden Forschungssituation und sicher nicht einer Geringschätzung des christlichen Einflusses auf die behandelte Ideengeschichte geschuldet, zumal der Verf. andernorts die Bedeutung der christlichen Theologie auf die Entwicklung etwa des europäischen Rechtsdenkens immer wieder betont (vgl. etwa ders., *Christliches Menschenbild im Prozeß der europäischen Einigung*, KuG[K] 280, Köln 2001—auch hier bleibt freilich der verwendete Begriff „christliches Menschenbild“ merkwürdig unscharf).

¹⁹ Gerhard Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte*, Historische Forschungen 1, 2. Aufl. 1978, Vorwort von 1968. Die gesamte Antike wird von Oestreich auf vier Seiten, das frühe Christentum auf gut zwei Seiten abgehandelt. Die Sekundärliteratur, auf die sich Oestreich über weite Strecken stützt, genügt nicht immer heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen. Vgl. zu dieser, heute nur im Hinblick auf die Ideengeschichte der Neuzeit deutlich besseren Situation, Günter Birtsch, *Die Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte als Gegenstand der Forschung*, ders. (Hg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte*, Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte 1, Göttingen 1981, 11–21. Die meisten anderen historischen Darstellungen von der Entwicklung der Menschenrechte beginnen erst im 17. oder 18. Jh. (der genannte, von Birtsch herausgegebene Sammelband im 16. Jh.). Vgl. stellvertretend für viele etwa Frank Pietzcker, *Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte*, Studienbücher Politik, Frankfurt 1981. Besonders drastisch wird diese Lücke bei Willy Strzelewicz vor Augen geführt (*Der Kampf um die Menschenrechte. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur Gegenwart*, 3. Aufl. Frankfurt 1971), der sein Buch mit einer geradezu mystisch-verklärten Beschreibung der Ankunft der Mayflower 1620 beginnt. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, das als peinlich empfundene Fehlen der vorangegangenen Geistesgeschichte in einem historischen Überblickswerk müsse durch eine „mythische“ Ausdrucksweise kompensiert werden. Diese Forschungssituation war u.a. Anlaß für ein Kolloquium des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen in Wien 1985, in dem auch die christlichen Quellen stärker in den Blick genommen wurden. Vgl. etwa den Beitrag von Trutz Rendtorff, *Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung*: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 93–118, oder von Gerhard Luf, *Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis*: ebd., 119–137. Mittelalterliche christliche Quellen berücksichtigt der Beitrag von Léo Moulin, *Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte*, 16–30. Dennoch kommen auch in dem genannten Tagungsband die antiken christlichen Quellen kaum vor. Gleiches gilt auch zuletzt für Friedrich Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, TBT 116, Berlin/New York 2002, 165–319, dessen hilfreicher Überblick von Cicero sofort zu Thomas von Aquin übergeht, ohne auf die patristischen Quellen einzugehen.

Entwürfe und noch viel mehr juristische und anwendungsorientierte Arbeiten des Themas angenommen haben, fehlen im Hinblick auf die antike Geistesgeschichte kirchen- und theologiegeschichtliche Forschungen bis auf einige Aufsätze und Konferenzbeiträge.²⁰ Was die christliche Theologie betrifft, so hängt diese Situation mit dem lange Zeit unbestimmten Verhältnis von Christentum und den in der Neuzeit zunächst in dezidiert säkularer Verpackung proklamierten Menschenrechten zusammen.²¹ Ein zweiter Grund kommt hinzu: In den einflußreichen anthropologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts (Karl Barth, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner) ist die Anthropologie im Anschluß an den durch Martin Luther interpretierten Paulus eher im Rahmen der Rechtfertigungslehre und also mit „individual-ethischer“ Zuspitzung diskutiert worden und nicht im Sinne einer „allgemein-ethischen“ Außensicht auf die Würde des Menschen.²² Vor dem Hintergrund der zentralen reformatorischen Einsichten (und mit

²⁰ Eine—vom Umfang her jedoch ebenfalls knappe—Ausnahme aus jüngerer Zeit stellt etwa der kurze Aufsatz von Ernst Dassmann, Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit, in: Ingo Baldermann (Hg.), Menschenwürde, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 151-179, dar. Vor allem von Gal 3,28 ausgehend widmet Dassmann einen großen Teil seiner Ausführung der Frage der christlichen Wohltätigkeit, ohne daß so angesichts der Kürze des Überblicks noch die grundsätzlichen geistesgeschichtlichen Entwicklungen innerhalb des frühen christlichen Denkens recht deutlich werden können. Auch theologische Abhandlungen von in der antiken christlichen Theologie bewanderten Theologen wie Wolfgang Huber streifen die antiken Wurzeln der Diskussion nur am Rande, vgl. Wolfgang Huber, Art. Menschenrechte/Menschenwürde: TRE 22 (1992) 77-602; ders./Tödt, Menschenrechte; Martin Brecht, Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 39-96. Bereits 1938 versuchte Eugenio Garin in einem Aufsatz neben den mittelalterlichen und paganen auch patristische Wurzeln (Laktanz, Kappadokier, Nemesios von Emesa) der in der Würde des Menschen begründeten und deshalb in der Renaissance von Pico della Mirandola geforderten Einheit aller theologischen und philosophischen Richtungen nachzuzeichnen: Eugenio Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*: Rin. 1 (1938) 102-146. Auch dieser Aufsatz geht jedoch nicht weit über die Nennung der genannten Quellen hinaus. Zu Pico della Mirandola, zu dessen Grundlagen u.a. Origenes und Augustin zählen, vgl. etwa Engelbert Monnerjahn, Giovanni Pico Della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, VIEG 20, Wiesbaden 1960 (zu Picos antiken Quellen vgl. ebd., 172-183); Haralds Biezais, Pico della Mirandas anthropologische Anschauungen: Auseklis (= Mikelis Krozemis, Hg.), Spiritus et Veritas, FS Karlis Kundzins, Eutin 1953, 13-41.

²¹ Nur in Ansätzen hat etwa die evangelische Theologie in der Zeit des deutschen Vormärzes die Menschenrechte ausdrücklich diskutiert. Die erheblichen Schwierigkeiten der Rezeption der Menschenrechte in der evangelischen Theologie des 19. Jh.s hat z.B. Gottfried Hütter exemplarisch an Richard Rothes und Friedrich Julius Stahls Theologie eindrücklich dargelegt: Die Beurteilung der Menschenrechte bei Richard Rothe und Friedrich Julius Stahl. Zur christlichen Sicht der Menschenrechte im 19. Jahrhundert, EHS.T 71, Frankfurt 1976.

²² Einen Überblick bietet Christofer Frey, Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung, Stuttgart/Berlin 1979, 37-94.

Einschränkungen auch der paulinischen Theologie)²³ war dies ein mehr als berechtigtes Anliegen, aber es war mitverantwortlich für diese Forschungslage in der historischen Theologie. Der nichttheologischen historischen Forschung war jedoch immer bewußt, daß sich wesentliche Elemente der neuzeitlichen Menschenwürde- und Menschenrechtsbegrifflichkeit nicht allein aus der klassisch-antiken Tradition, sondern vor allem auch aus jüdisch-christlichen Überlieferungen speisen,²⁴ so daß man—bisher vergeblich—zu Recht auf den Beitrag der kirchenhistorischen Forschung wartete. Dies ist der Anlaß für die vorliegende Untersuchung.

Aus verschiedenen Gründen ist dies freilich ein Wagnis. Unter anderem scheint es geradezu unmöglich, die antiken Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?“ in einem Einzelentwurf darzustellen, ohne sich dem Vorwurf größter Vereinfachung und Pauschalisierung auszusetzen. Die zahlreichen Spezialuntersuchungen, die sich die Beschränkung auf eine kleine, eng eingegrenzte Quellenbasis auferlegen (etwa auf die—wichtigen—anthropologischen Äußerungen Gregors von Nyssa²⁵) können dagegen den dringenden Bedarf nach einer Arbeit, die zumindest grundsätzliche Entwicklungslinien erkennbar werden läßt, nicht befriedigen.²⁶ Gerade die jüngsten Forschungen dieser Art lassen ein solches Wagnis nun jedoch durchführbar erscheinen, weil im Gegensatz zur Situation vor einigen Jahren jetzt viele Details deutlicher geklärt sind. Da die Frage nach der menschlichen Würde nicht nur praktische Konsequenzen für die christliche Ethik und das Alltagsleben hat, sondern dieses die theoretischen Überlegungen entscheidend mitformt, ist ein notwendigerweise unvollständiger Blick auf die Ethik der Kirchenväter ebenfalls geboten. Einzeluntersuchungen zu Problemen der Ethik in Praxis und Theorie liegen bereits in großer Zahl vor, auch wenn der Bezug zur Anthropologie in der Vergangenheit nicht immer im Blick

²³ Vgl. dazu ausführlich etwa Michael Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11*, BZNW 43, Berlin/New York 1978.

²⁴ Damit wird nicht bestritten, daß die Formulierung der Menschenrechte in der Zeit der Aufklärung von vielerlei (ökonomischen, nationalen usw.) Interessen motiviert war, die längst nicht alle theologischer oder auch nur philosophischer Natur waren (vgl. dazu Gerhard Ritter, *Ursprung und Wesen der Menschenrechte*: Roman Schnur [Hg.], *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, WdF 11, Darmstadt 1964, 202-237). Über die geistesgeschichtlichen Wurzeln wird mit einer historischen Interessenbestimmung mithin wenig ausgesagt.

²⁵ So verfahren etwa Zachhuber, *Human Nature*, Sibbele de Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen 1968; Merki, *ὁμοίωσις Θεῷ*.

²⁶ Ich verzichte an dieser Stelle auf eine Auflistung aller Beiträge zu einzelnen altkirchlichen Quellentexten und werde diese stattdessen im Kapitel 4 jeweils im Zusammenhang mit der Diskussion der einzelnen Quellen angeben.

war.²⁷ Besonders gut erforscht, wenn auch nach wie vor kontrovers diskutiert, ist etwa das für die Frage der menschlichen Würde besonders relevante Problem der Sklaverei²⁸ oder des Verhältnisses zwischen Frau und Mann.²⁹ Aus diesem Grund werden andere Beispiele gewählt wer-

²⁷ Vgl. nur etwa die zahlreichen entsprechenden Artikel im Reallexikon für Antike und Christentum (mit Lit.).

²⁸ Die Lit. bis Anfang der 1970er Jahre findet sich übersichtlich zusammengestellt bei Joseph Vogt (Hg.), *Bibliographie zur antiken Sklaverei in Verbindung mit der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur* (Mainz), Bochum 1971 (vgl. auch ders., *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem von Humboldt bis heute*; ders., *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, 2. Aufl. Wiesbaden 1972; ders., *Der Vorwurf der sozialen Niedrigkeit des frühen Christentums*; Gym. 82 [1975] 401-411). Für neuere Lit. vgl. nur etwa Ralph E. Luker, *Art. Sklaverei IV. Kirchengeschichtlich*; RGG⁴ 7 (2004) 1385-1387; James Albert Harrill, *Art. Sklaverei III. Neues Testament*; RGG⁴ 7 (2004) 1384; ders., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 32, Tübingen 1995; Hans-Joachim Gehrke, *Art. Sklaverei III. Griechenland*; DNP 11 (2001) 624-627; Johannes Heinrichs, *Art. Sklaverei IV. Rom*; ebd., 627-630; Ludolf Kuckenbach, *Art. Sklaverei VI. Frühes Mittelalter*; ebd., 632f; Prinzing, Günther, *Art. Sklaverei V. Byzanz*; ebd., 630-632; Richard Klein, *Art. Sklaverei IV. Alte Kirche und Mittelalter*; TRE 31 (2000) 379-383; ders., *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, *Forschungen zur antiken Sklaverei* 20, Stuttgart 1988; ders., *Die frühe Kirche und die Sklaverei*; RQ 80 (1985) 259-283; David R. Stains, *Gregory of Nyssa's Ethic of Slavery and Emancipation*; Diss. Pittsburgh 1994 (dazu Richard Klein, *Gibt es eine Sklavenethik bei Gregor von Nyssa? Anmerkungen zu David R. Stains, Gregory of Nyssa's Ethic of Slavery and Emancipation*; Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, SVigChr 52, Leiden/Boston/Köln 2000, 593-604); Georg Kontoulis, *Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomos*, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 38, Bonn 1993; Maria Mercedes Bergada, *La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV*; Stuart George Hall (Hg.), *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies*, Berlin/New York 1993, 185-196; T.J. Dennis, *The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De Hominis Opificio*; StPatr 17 (1982), 1065-1072; Franz Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, SBS 107, Stuttgart 1982; Norbert Brockmeyer, *Antike Sklaverei*, Edf 116, Darmstadt 1979 (vgl. dazu die Rez. Karl Leo Noethlichs; JAC 23 [1980] 158-161); Hans Langenfeld, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.*, Ant. 1/26, Bonn 1977; Roland Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung der Sklaven in der Antike*, Bern/Frankfurt 1976; István Hahn, *Sklaven und Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike*; KLIO 58 (1976) 459-470; Bernhard Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, Bamberg 1975; Dieter Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden*; WuD.NF 13 (1975) 53-83; Henneke Gülzow, *Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission*; Heinzgünter Frohnes/Uwe W. Knorr (Hg.), *Die Alte Kirche*, KGMG 1, München 1974, 189-226 (s.a. ders., *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969); S. Scott Bartchy, *μᾶλλον χρεῖσται: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, SBL.DS 11, Missoula 1973.

²⁹ Auch die Lit. zu diesem Thema ist inzwischen kaum noch zu überblicken. Einen sehr weiten Forschungsüberblick über die Hauptrichtungen seit dem 19. Jh. gibt Josine Blok, *Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay*; dies./Peter Mason (Hg.), *Sexual*

den, die für die anthropologischen Überlegungen aufschlußreich sind, auf die bisher in der Forschung ein geringeres Augenmerk gelegt wurde. Die Auswahl soll jedoch ausdrücklich keine Aussage über die Bedeutung anderer möglicher ethischer Konkretionen zum Inhalt haben. Die Menge und Komplexität der zu untersuchenden Quellen verpflichtet zu einem disziplinierten, methodisch genau überlegten und dort, wo es (wie bei den ethischen Konkretionen) vertretbar ist, eben auch exemplarischen Vorgehen.

1.3 METHODIK UND AUFBAU DER ARBEIT

Mindestens drei *Vorgehensweisen* kommen grundsätzlich in Frage:

1. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung der das Konzept von „Würde“ mehr oder weniger genau erfassenden Wörter *dignitas*, *honos*, *ἀξία*, *τιμή*, *δόξα* etc. im Zusammenhang mit der Natur des Menschen.³⁰

Bisher fehlt eine solche Untersuchung, was man zu Recht immer wieder

Asymmetry, 1987, 1-57. Nützliche Literaturübersichten über die Frau in der Theologie in der Alten Kirche finden sich u.a. bei Anne Jensen, *Frauen im frühen Christentum*, TC 11, Bern 2002, LXIX-LXXIX; Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, FKDG 61, Göttingen 1995 (vgl. dazu die Rez. Stefan Rebenich: *Klio* 81 [1999] 279-281); Ingetraut Ludolph, *Art. Frau V. Alte Kirche und Mittelalter*: in: TRE 11 (1983) 436-441; Klaus Thraede, *Art. Frau*: RAC 8 (1972) 197-269. Jensen, *Frauen*, gibt darüber hinaus einen guten Überblick über die wichtigsten Quellentexte. Verblüffenderweise ist man trotz eines immensen Forschungsaufwandes noch weit von einem Konsens in der Frage entfernt, ob die christliche Anthropologie in der Praxis für die Situation der Frauen einen Fortschritt oder einen Rückschritt im Vergleich zur vorchristlichen Zeit bedeutet hat. Zwei gegensätzliche Tendenzen vertreten hier in demselben Sammelwerk etwa Georg Schöllgen, *Art. Jungfräulichkeit*: RAC 19 (2001) 523-592, und Thraede, *Frau*, 197-269 (vgl. zuletzt ders., *Zwischen Eva und Maria. Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit*: Werner Affeldt [Hg.], *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen—Lebensnormen—Lebensformen*, Sigmaringen 1990, 129-139). Thraede folgend konstatiert Larissa Carina Seelbach, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen...“. Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin, Cass. 50, Würzburg 2002, 123, sogar in der Frage der Frauenemanzipation einen „Graben zwischen römischer Liberalität auf der einen und christlicher Rigorosität auf der anderen Seite“. Eine größere Nähe der Haltung Augustins zur antiken Kultur unterstellt dagegen etwa Kim Power, *Veiled Desire. Augustine's Writing on Women*, London 1995 (238f: „it was ... the archetypal symbolism of woman as interpreted by patriarchal culture that Augustine shaped, articulated and sanctioned“).

³⁰

In der folgenden Darstellung wird grundsätzlich von der „Würde“ des Menschen gesprochen, und nicht etwa von seinem „Wert“—im ausdrücklichen Wissen darum, daß sich die antiken Autoren dieser letztendlich modernen Unterscheidung (vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) längst nicht immer bewußt waren. Einer dem antiken Denken vielleicht angemesseneren Verwendung des unschärferen Begriffs-paares „Wert und Würde des Menschen“ steht jedoch der heutige Sprachgebrauch entgegen, der inzwischen deutlich zwischen beidem unterscheidet. Vgl. zur Begrifflichkeit ausführlich den Exkurs 1 zur altrömischen Wertetextur (mit Lit.).

beklagt hat.³¹ Eine solche Strategie böte unter anderem den Vorteil, geprägte und übereinstimmend gebrauchte Wortbedeutungen bei unterschiedlichen Autoren aufzudecken und so mögliche Verbindungslinien transparent zu machen. Sie ist jedoch nur erfolgversprechend im Hinblick auf Autoren, die sich einer solchen Terminologie technisch bedienen, das heißt, die dezidiert in einer bestimmten begriffsgeschichtlichen Tradition schreiben. Sie stößt schnell an ihre Grenzen, sobald die Fragestellung mit einer anderen Terminologie behandelt wird. Eine Begrenzung auf einzelne Begriffe würde deshalb dazu führen, daß große Teile der Literatur überhaupt nicht berücksichtigt und so maßgebliche Diskussionsbeiträge ausgeklammert werden. Gerade in der antiken Anthropologie stößt man bis zum Ende des 4. Jahrhunderts auf einen sprachlichen Reichtum, der einerseits der eingehenderen Untersuchung bedarf, andererseits eine sinnvolle Systematisierung des Stoffes unter bestimmten Lemmata erschwert. Wie das Beispiel des Laktanz (im Kapitel 4) zeigen wird, besteht bei diesem Verfahren außerdem eine große Gefahr der Verwechslung von gleichartigen Konzepten mit Äquivokationen. Während bei bestimmten Themen eine Begriffsgeschichte wichtige Erkenntnisse erbringen kann—man denke an die zahlreichen Forschungen der sogenannten Nijmegen-Schule, die allerdings aus den genannten Gründen auch nicht ohne Kritiker geblieben ist³²—und auf wirkungsgeschichtlich wichtige Vokabeln wie die ciceronische *dignitas* an geeigneter Stelle näher einzugehen sein wird, scheint es besser, eine Arbeit zur christlichen Anthropologie nicht alleine von den verwendeten Begriffen abhängig zu machen. Nicht zuletzt ist dies bei ethischen Be-

³¹ Zuletzt tat dies Viktor Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, SHAW.PH 1989/3, Heidelberg 1989, 7, der in seinen kurzen Beiträgen (s. außerdem ders., *Art. Würde I. Würde im antiken Rom: GGB.StA 7 [1992] 637-645*) freilich einen guten Überblick über die Begriffsgeschichte von *dignitas* in der—überwiegend nichtchristlichen—römischen Literatur gibt. Dort noch weitere ältere Lit.

³² Viele dieser Untersuchungen gehen auf die ältere, aber weiterhin umstrittene These Christine Mohrmanns (1903-1988) zurück, das christliche Griechisch und das christliche Latein hätten sich zunächst als besondere Gruppen- oder Sondersprachen entwickelt. S. z.B. Christine Mohrmann, *Das Sprachproblem in der frühchristlichen Mission*, in: ZMR 38 (1954), S. 103-111; dies., *Liturgical Latin. Its Origins and Character*, Washington D.C. 1957/London 1959, sowie die zahlreichen Schriften ihrer Schüler. Vgl. W. J. Terstegen, *Εὐσεβίης ἐν ὁσίοις ἐν τῇ γρίκῃ τὰ ἐκ τῆς ἰβῆς ἐκ τῆς ἰβῆς*, Utrecht 1941; G.J.M. Bartelink, *Lexicologisch-semantic studie over de taal van de Apostolische Vaders*, Utrecht 1952; ders., *Quelques observations sur parrhesia dans la littérature paléochrétienne*, Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva Suppl. 3.1, Nijmegen 1970; A.J. Vermeulen, *The semantic development of Gloria in early-Christian Latin*, LCP 12, Nijmegen 1956; Joseph Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, GCP 1, Nijmegen 1962; Arpad P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, GCP 4, Nijmegen 1970; A. Hilhorst, *Semitisches und latinisches in der Pastoral d'Hermas*, GCP 5, Nijmegen 1976. Ein nach Begriffen geordneter Überblick über weitere, ähnlich vorgehende Literatur findet sich bei Hermann Josef Sieben, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978)*, BPat.S 1, Berlin/New York 1980.

griffen geboten, die, folgt man dem offensichtlichen Konsens in der philosophischen Ethik, immer im Zusammenhang eines „Geflechtes von Werten“ eine grundlegende ethische Wirksamkeit entfalten.³³

2. Da die Frage „Was ist der Mensch?“ von den philosophischen Schulen der Antike ausdrücklich als eine der Grundfragen begriffen wurde, könnte man versuchen, sich auf eine dieser Schulen zu konzentrieren, ihre anthropologischen Konzeptionen zu identifizieren und in der antiken christlichen Literatur nach diesen Elementen zu suchen. Auf diese Art und Weise wäre es möglich, unter Beibehaltung einer gewissen Systematik eine durchgehende Grundlinie nachzuzeichnen, und mit etwas Glück würde komplementär oder kontrastierend der Fortgang der Diskussion in den anderen Schulen ebenfalls deutlich werden. In der Spätantike begegnet man allerdings einem „philosophischen Synkretismus“, in dem sich die Ideen der einzelnen Schulen vielfältig vermischen—in der christlichen Philosophie beziehungsweise Theologie noch angereichert durch die ihrerseits vielschichtigen jüdischen Traditionen. Für die christlichen Autoren ergibt sich die zusätzliche Schwierigkeit, daß sich selten bekennende Vertreter der alten philosophischen Schulen darunter finden, obgleich ihr Einfluß allenthalben mit den Händen zu greifen ist. Hieronymus etwa wurde von dem Alptraum geplagt, im jüngsten Gericht könnte man ihm entgegenhalten, *Ciceronianus es, non Christianus*,³⁴ weswegen er sich zeitweise dezidiert den biblischen Texten zuwandte und sich von den Klassikern distanzierte (was ihm freilich nicht wirklich gelang). Biblische Sprache tritt dementsprechend häufig an die Stelle philosophischen Vokabulars, ohne daß man sich in der Sache aus der eigenen philosophischen Tradition verabschieden könnte. Eine an einer philosophischen Schule ausgerichtete Untersuchung wird aus diesen beiden Gründen fortwährend mit dem Problem einer gewissen Einseitigkeit konfrontiert sein und die antike Diskussion nur mit großen Schwierigkeiten repräsentativ nachzeichnen können. Dennoch gibt es unter den christlichen Denkern der Antike solche, die—bei allen Unterschieden, die die differenzierende Forschung insbesondere der letzten 150 Jahre herausgearbeitet hat—auf ähnlichen ideengeschichtlichen Grundlagen aufbauen und sich mehr oder weniger gegenseitig beeinflussen („Apologeten“, „alexandrinische Schule“, „Kappadokier“ etc.). Auch wenn dieser Ansatz deshalb nicht die Methode des Vorgehens alleine bestimmen sollte, so scheint es zumindest gerechtfertigt, die Gliederung in groben Zügen daran auszurichten, sozusagen als „Lesehilfe“ für eine sinnerschließende Überblicksdarstellung.

³³ S. dazu u. die Ausführungen zur „Wertetextur“ (Exkurs 1).

³⁴ Hier., *Ep.* 22,30.

3. Methodisch leitend soll jedoch letztendlich eine dritte Art der Herangehensweise sein, indem zunächst eine sinnvoll begrenzte Frage so präzise wie möglich gestellt wird und dann mit größtmöglicher Disziplin die antiken (christlichen) Antworten auf ausschließlich diese Frage gesucht werden. Diese Fragestellung ist oben bereits im wesentlichen genannt, nämlich: Inwieweit findet sich in den Schriften der antiken christlichen Denker die Vorstellung einer mit einem besonderen Würde ausgestatteten gemein-menschlichen Natur, die die Menschen von Tieren und von belebter und unbelebter Materie unterscheidet, und wie wird diese Natur gefaßt und begründet?

Zahlreiche spannende Themenkomplexe werden so zwangsläufig ausgeklammert werden müssen. Zu den Fragen, die ausdrücklich nicht gestellt werden sollen, gehört etwa die nach der Formung des Begriffs der menschlichen Person, die im Hinblick auf die zu untersuchenden Quellen ebenfalls von Interesse wäre, die aber anderen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß. Immerhin bietet ein solches Unternehmen, wenn es richtig ausgeführt wird, die Chance, auf die eine genannte Frage eine fundierte theologiegeschichtliche Antwort aus der Überlieferung des frühen Christentums zu geben, die zur Grundlage für weitere Untersuchungen werden kann. Ein solches Verfahren ist auch deshalb geboten, weil gerade in der Frage der Menschenwürde und ihrer Konsequenzen häufig unscharfe Begrifflichkeiten und Definitionen theoretischen Überlegungen im Wege stehen. Dies zeigt nicht zuletzt die neuzeitliche Geschichte der Menschenrechte, die man geradezu als eine Vermehrungsgeschichte von Einzelrechten und –pflichten lesen kann.³⁵

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die folgende *Gliederung* der Arbeit. Zum Verständnis der christlichen Autoren ist eine kurze Einführung in die anthropologischen Grundlagen der paganen Philosophie vonnöten (Kapitel 2). Diese Einführung ist bewußt kurz gehalten und auf jene anthropologischen Gedanken beschränkt, die für die patristische Literatur wirksam geworden sind und die das eigentliche Thema der vorliegenden Arbeit darstellen. Dies scheint mir auch jenseits arbeitsökonomischer Überlegungen gerechtfertigt zu sein, da dieser Komplex im Vergleich zur Anthropologie der patristischen Theologie bereits relativ gut erforscht ist, auch wenn längst nicht alle Fragen geklärt sind. Auch eine ausführlichere Behandlung bliebe angesichts des großen Reichtums der relevanten Literatur mithin selbst in einem mehrbändigen Werk immer mit einer gewissen Unschärfe behaftet. Vergleichbares gilt für die (jüdisch-)christliche Tradition der älteren Zeit bis ins frühe

³⁵ Daraus folgten in jüngerer Zeit beispielsweise Forderungen nach—aus der Menschenwürde begründeten—Menschenrechten auf Arbeit, Ernährung oder ethnischer Integrität.

2. Jahrhundert, wie sie insbesondere in den biblischen Schriften erhalten geblieben ist (Kapitel 3), weshalb ich mich auch dort auf eine kurze Einführung in die Hauptprobleme beschränken werde. Als Einführung und Zusammenfassung der Forschung sind diese Seiten zu verstehen. Sie scheinen mir für das Verständnis der patristischen Texte unerlässlich (auch wenn Fachleute auf diesen Gebieten unter den Leserinnen und Lesern angesichts der notwendigen Kürze hier vielleicht für sich wenig Neues finden werden, wofür ich an dieser Stelle bereits um Nachsicht bitte).

Im ersten Hauptteil (Kapitel 4) soll dann ein ausführlicherer Überblick über die christliche Literatur von den frühen Apologeten bis zu Augustin in Angriff genommen werden. Hier ist eine Beschränkung auf jene Autoren, die für das Thema eine besondere Bedeutung haben, sinnvoll und unvermeidbar, selbst wenn infolgedessen einige bekannte Namen nur in den Anmerkungen in Erscheinung treten werden. Um aus der großen Menge an ausgewerteten Quellen zu einer Darstellung zu gelangen, die sinnvolle Erkenntnisse erbringt, muß die Binnengliederung dieses Kapitels an einigen zentralen Fragestellungen ausgerichtet werden (genauer gesagt an drei Fragen, s.u.). Der besseren Übersichtlichkeit zuliebe hält sich die Arbeit außerdem an eine Chronologie, die freilich in einigen Fällen auf Grund umstrittener Datierungen einen hypothetischen Charakter hat.

Die Formulierung und Auswahl dieser Fragen bedarf der Begründung. Bei dem Vergleich zwischen der pagan-philosophischen und der jüdisch-christlichen Tradition der biblischen Texte in Kapitel 2 wird deutlich werden, daß beide an einigen Stellen in der Anthropologie sehr weit auseinander liegen und kaum spannungsfrei miteinander ins Gespräch zu bringen sind. Bereits in den neutestamentlichen Schriften ist diese Spannung ein Problem, wie ein Blick etwa in die paulinischen Schriften sofort zeigt. Für die anthropologischen Äußerungen der Kirchenväter sind beide aber gleichermaßen Grundlage, wenn auch in unterschiedlicher Form und Bedeutung. Deshalb ist es angebracht, bei den patristischen Texten beide Fundamente, das pagan-philosophische und das biblische, jeweils möglichst einzeln in den Blick zu nehmen, um genau zu sehen, auf welcher Basis die einzelnen Kirchenväter ihre anthropologischen Ansichten formen. Daraus ergibt sich zweckmäßigerweise der folgende („dialektische“) Dreischritt, der bei der Besprechung der patristischen Texte (im Kapitel 4) als gliederndes Grundprinzip im Hintergrund stehen soll, auch wenn sich dieses nicht bei allen Texten sinnvollerweise explizit durchhalten lassen wird:

1. Die wichtigste *anthropologische Grundlage* ist die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem Körper, Seele, Geist etc. untereinander. Jeder Aussage über die „Würde“ des Menschen liegt eine Vorstellung

zugrunde, wie dieser Mensch konstituiert und zusammengesetzt ist. Bevor nicht geklärt ist, worauf genau sich eine anthropologische Äußerung bezieht, läßt sich auch ihr exakter Sinn nicht erfassen. Gerade in dieser Frage gibt es aber eine Grundspannung zwischen antiker Philosophie und biblischer Überlieferung. Die Kirchenväter, auch wenn sie grundsätzlich alle von der hellenistischen und damit dichotomen Anthropologie geprägt sind, gehen mit diesem Problem auf unterschiedliche Weise um. Nicht nur im Hinblick auf die abstrakt-theoretische Fragestellung der „Menschenwürde an sich“ sind diese Unterschiede von Bedeutung, sondern auch hinsichtlich der praktischen und gesellschaftlichen Konsequenzen, wie jüngst besonders die neuere Sozial- und Kulturtheorie deutlich gemacht hat.³⁶

Die Debatten des 2. Jahrhunderts um die leibliche Auferstehung machen diese Frage des Leib-Seele-Dualismus zu einem ernsthaften Problem. Die zu dieser Zeit erfolgreichen gnostischen Lehren liefen auf eine Übertragung ihres kosmologischen Dualismus auf die Konstitution des Menschen hinaus, die das biblische Zeugnis von Schöpfung und Heilsgeschichte akut gefährdete, wie es sich in der kombinierten Lektüre von Genesis und den paulinischen Schriften christlichen Exegeten darstellte. Nur so ist etwa der Entwurf des Irenäus von Lyon zu verstehen, der sehr ausführliche anthropologische Überlegungen anstellt.³⁷ Für die origeneische Schule dagegen wurde die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen eine zentrale Grundlage von Soteriologie und Erkenntnistheorie, worin antike Vorgaben aufgegriffen wurden und auch die Gnosis nicht mehr als ein so gefährlicher Gegner wahrgenommen wurde.³⁸ Diese Spannung wird fruchtbar dann vor allem bei den Kappadokiern und dort insbesondere bei Gregor von Nyssa, der deshalb auch in der Forschung bereits immer wieder im Zentrum der Diskussion stand.³⁹ Im Westen ist es zunächst Tertullian⁴⁰ und dann vor

³⁶ S. grundlegend etwa Bryan S. Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford 1984, der die älteren Ansätze von Michel Foucault (z.B. in Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, 3 Bde. Paris 1976-1984; dt. *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde., stw 716-718, Frankfurt 2000-2002) und bereits von Max Weber weiterentwickelt.

³⁷ Iren., *Adv. haer.* 5,6,1 u.ö. Zu Irenäus vgl. bereits die Studie von Ernst Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmenhistorische Studie*, KGS 2/3, Münster 1894. Vgl. auch Norbert Brox, *Art. Irenaeus von Lyon: RAC 18 (1998) 820-854* (mit Lit.).

³⁸ S. vor allem die Untersuchung in Or., *Princ.* 2,8. Vgl. dazu die Quellen und Lit. in Kap. 4.

³⁹ Zuletzt bei Zachhuber, *Human Nature* (mit aktueller Lit.). Vgl. außerdem Rowan D. Williams, *Makrina's Deathbed Revisited. Gregory of Nyssa on Mind and Passion: Lionel R. Wickham/Caroline P. Bammel* (Hg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. FS George Christopher Stead, SVigChr 19, Leiden/Boston/Köln 1993, 227-246; Oesterle, *Probleme der Anthropologie*, 101-114; de Boer, *De anthropologie*; Brooks Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System: DOP 12 (1958) 97-124*; Gerhard B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa: DOP 12 (1958) 59-94*; Merki, *ἰστορία Θεῶν*; Roger Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de*

allem Ambrosius von Mailand, der sich im Rahmen seiner Schöpfungslehre und in seinen ethischen, das Virginitätsideal proklamierenden Schriften ausdrücklich mit der Unterscheidung von Körper und Seele im Menschen beschäftigt.⁴¹ Eine gewisse Synthese aus all diesen Vorstellungen findet sich schließlich im großen Werk Augustins, der den stark dualistischen Ansatz aus seinen vom Manichäismus beeinflussten Frühwerk auf Grund seiner exegetischen Einsichten später differenziert.

2. Die für die altkirchliche Anthropologie neben der neutestamentlichen Lehre von der leiblichen Auferstehung zweifellos wichtigste *exegetische Grundlage* ist der Schöpfungsbericht in Gen 1-3. Im Anschluß an Gen 1,26 bestimmte die Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes in ganz unterschiedlicher Ausprägung die altkirchliche Anthropologie. Bereits die paulinischen und johanneischen Schriften beziehen sich explizit auf diesen Text.⁴² Dieser Themenkomplex ist in der bisherigen Forschung schon relativ gut bearbeitet worden. Neben Philon von Alexandrien, der sich noch vor den Kirchenvätern mit diesem Problem auseinandersetzte, ist auch hier insbesondere Irenäus von Lyon für die altkirchliche Literatur wegweisend geworden. Mit den Alexandrinern beginnt auch in der Lehre von der Ebenbildlichkeit eine neue theologiegeschichtliche Epoche, angefangen bei Clemens von Alexandria und fortgeführt in der origenistischen Schule. Deren Anthropologie ist ebenfalls bereits ausführlich untersucht worden, weshalb ich mich hier über längere Strecken auf bereits erzielte Forschungsergebnisse stützen kann.⁴³ Mit den origenistischen Streitigkeiten wird im 4. Jahrhundert jedoch deutlich, daß dieser Entwurf nicht auf Dauer tragfähig beziehungsweise konsensfähig sein konnte. Auch hier gelingt den kappadokischen Vätern—und wieder vor allem dem „patristischen Prachtklienten“⁴⁴ Gregor von Nyssa—ein sich von den origenistischen Vor-

Nysse. *Esquisse d'une doctrine*, Brüssel/Paris 1951; Arthur Hilary Armstrong, *Platonic Elements in Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*: DomSt 1 (1948) 113-126; Johann Baptist Schoemann, *Gregor von Nyssas Anthropologie als Bildtheologie*: Schol. 18 (1943) 31-53.175-200; Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

⁴⁰ Insbes. in Tert., *De anima*.

⁴¹ Ambr., *Hex.* 6; Ambr., *Exp. ev. Luc.* 2.

⁴² S. nur die Bedeutung der Ebenbildlichkeit in Röm 1,23 und 8,29; IKor 11,7 und 15,49; IIKor 3,18 und 4,4. Vgl. außerdem Kol 1,15 und 3,10 sowie Heb 1,3. In den johanneischen Schriften fehlt der Terminus, das Konzept der Ebenbildlichkeit ist jedoch sachlich vorhanden. Vgl. dazu ausführlich Schwanz, *Imago Dei*, 59-85.

⁴³ Vgl. die umfangreiche Lit. bei André Méhat, Art. Clemens von Alexandrien: TRE 8 (1981) 101-113; insbes. Merki, *ὑποπόσις θεῶν*; Strüker, *Gottebenbildlichkeit*; Schwanz, *Imago Dei*; Fritz Buri, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Zürich/Leipzig 1939.

⁴⁴ Hans J. Oesterle, *Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift „De Hominis Opificio“*: Hermes 113 (1985) 101.

gaben emanzipierender Neuanfang. Welche ethischen und auch „kultur-anthropologischen“ Konsequenzen diese Entwicklungen des 4. Jahrhunderts hatten, wird etwa bei Johannes Chrysostomos deutlich, dessen Sozialethik zwar inzwischen ebenfalls mehrfach untersucht wurde, zu dessen Anthropologie mir jedoch zentrale Fragen noch ungeklärt erscheinen.⁴⁵ Die hochdifferenzierten anthropologischen Debatten des Ostens wurden in dieser Zeit von den nun lateinisch schreibenden Autoren des Westens nicht mehr immer in vollem Umfang rezipiert. Eine Lehre von der Ebenbildlichkeit wurde etwa mit großer Wirkung von Ambrosius von Mailand vertreten,⁴⁶ der in diesem Zusammenhang von den Kardinaltugenden spricht, die im Mittelalter zu Grundlagen christlicher Ethiklehre werden sollten.⁴⁷ Auch hier war es jedoch wieder vor allem Augustin, der sich gründlich mit den durch den Schöpfungsbericht gestellten anthropologischen Fragen auseinandergesetzt hat und im Anschluß an den *Imago-Dei*-Gedanken an mehreren Stellen etwa ausdrücklich von einer exegetisch zu begründenden „Natur des Menschen“ spricht.⁴⁸

3. In einem dritten Schritt soll untersucht werden, inwieweit sich aus den exegetischen und anthropologischen Grundlagen bei den einzelnen Autoren die Vorstellung einer besonderen *Würde des Menschen* oder der menschlichen Natur ergibt und welche sonstigen ausdrücklichen Überlegungen sie in dieser Frage anstellen. Für die Vorstellung einer besonderen Würde der menschlichen Natur sind in der christlichen Anthropologie neben dem *Imago-Dei*-Gedanken nämlich noch eine Reihe weiterer Konzepte relevant. Dazu gehört vor allem die Debatte über die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Schon in der paganen Dis-

⁴⁵ Zur Sozialethik des Johannes Chrysostomos vgl. vor allem Rudolf Brändle, Jean Chrysostome. L'importance de Matth. 25,31-46 pour son éthique: VigChr 31 (1977) 47-52; ders., Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, BGBE 22, Tübingen 1979 (zur Ebenbildlichkeit s. 243f); ders., Zur Interpretation von Matth. 25,31-46 im Matthäuskommentar des Origenes: ThZ 36 (1980) 17-25; sowie ders., Johannes Chrysostomos. Bischof – Reformator – Märtyrer, Stuttgart 1999, 48-51 u.ö. Zur Anthropologie vgl. etwa die aufschlußreichen Stellen Chrys., *Hom. in Mt.* 7,5 (CPG 4424; PG 57,79); *Hom. in Mt.* 67,3 (CPG 4424; PG 58,629); *Hom. in Mt.* 89,3 (CPG 4424; PG 58,778).

⁴⁶ Vor allem in seinen Schriften *Exameron*, *De paradiso*, *Explanatio super psalmos*, *De officiis ministrorum* sowie an mehreren Stellen in seinen publizierten Briefen. S. dazu ausführlich S.E. Szydzik, *Ad imaginem Dei*. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius von Mailand, Diss. Berlin 1961; ders., Die geistigen Ursprünge der *Imago-Dei*-Lehre bei Ambrosius von Mailand: ThGl 53 (1963) 161-176.

⁴⁷ Ambr., *De officiis* 1,24-49.

⁴⁸ Aug., *Gen. ad litt.* 6,27; Aug., *En. in Ps.* 4,8 und 72,26 und 75,3 (CPL 283); Aug., *Retract.* 2,24,2; Aug., *Spir. et litt.* 27,47 und 28,48; Aug., *Trin.* 14,14-20 und 15,20; Aug., *C. Acad.* 3,17. Vgl. dazu A. Solignac, La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique: BAUG 48 (1972) 622-628; H. Somers, Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne: REAug 7 (1961) 105-125; Michael Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927, 195-416.

kussion wurde immer wieder die menschliche Vernunft als Hauptmerkmal des Menschen ins Feld geführt. Ob Tiere über *ratio* verfügen, wurde dabei in der Antike nicht einheitlich beurteilt.⁴⁹ In der stoischen Tradition, durch die unter anderem Cicero (106-43 v.Chr.) geprägt wurde, ist der Mensch im Gegensatz zum Tier durch die Teilhabe an der *ratio* Teil einer höheren kosmologischen Sphäre, die er mit den Göttern teilt und die ihn von den Tieren unterscheidet. Ein großer Teil der übrigen nichtchristlichen anthropologischen Stellungnahmen bewertet den Menschen dagegen sehr viel weniger abgehoben vom Tier oder sieht die Tierwelt in vielen Aspekten sogar als dem „Mängelwesen Mensch“ überlegen an.⁵⁰ Dabei konstatierten selbst Autoren, die den Tieren den Besitz von *ratio* absprachen, mitunter eine Superiorität der Tiere gegenüber dem Menschen, was die Verbreitung dieser Überzeugung deutlich macht.⁵¹ In den antiken christlichen Texten steht das Thema wieder in einer Verbindung zu den übrigen anthropologischen Diskussionen. Während man in der frühen, durch die Auferstehungsdebatte und die Auseinandersetzung mit der Gnosis geprägten Zeit nur gelegentliche Äußerungen dazu findet (die jedoch teilweise später wiederaufgegriffen wurden), nimmt die alexandrinische Anthropologie auf der Grundlage ihrer sonstigen Einsichten hier eine relativ klare Position (der Verwandtschaft nur der menschlichen Seele mit Gott) ein. Die dezidierte Stellungnahme des Kulturkritikers Arnobius, der die Überlegenheit der Tiere gegenüber den Menschen behauptet,⁵² zeigt freilich, wie unsicher diese Auffassung bereits ein halbes Jahrhundert nach dem Tod des Origenes geworden war. Im 4. Jahrhundert wird deshalb eine Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier auch mit exegetischen Argumenten wieder kontrovers diskutiert, und es werden unterschiedliche Konzepte erwogen, um etwa den biblischen Schöpfungsbericht mit den Vorgaben aus der Philosophie in Übereinstimmung zu bringen.⁵³ Im Westen ist hingegen eine auch in der Terminologie

⁴⁹ Vgl. dazu vor allem Urs Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, SAPH 6, Amsterdam 1977; Wolfram Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, FKDG 58, Göttingen 1994, 420.427-434.499-501.535.

⁵⁰ Vgl. den Protagorasmythos bei Pl., *Prt.* 321E (s.u.). Aufgegriffen wurde die Rede vom „Mängelwesen“ in der Neuzeit etwa von Johann Gottfried Herder (Abhandlung über den Ursprung der Sprache, EA Berlin 1772) und Arnold Gehlen (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, EA Berlin 1940).

⁵¹ So z.B. Philemon, *Frg.* 93; Philon, *Post.* 160-162. Vgl. auch Seneca, *De ira* 2,16; Plut., *De amore proliis* 1; Sext. Emp., *Hyp.* 1,62-78.

⁵² Arn., *Adv. nat.* 2,17 und Or., *Cels.* 4,76.

⁵³ Etwa von Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos. S. Greg. Nyss., *Op. hom.* 16f. Vgl. dazu Reinhard Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, PP 2, Leiden

eigenständige Diskussion zu beobachten, in der aber etwa Augustin auch Anschluß an alexandrinische Vorstellungen findet.⁵⁴

Spätestens, wenn man über die konkrete Frage des Unterschiedes zwischen Mensch und Tier hinausgeht und sich auf einer abstrakteren Ebene mit der in diesen Texten zutage tretenden Sonderstellung des Menschen beschäftigt, muß der Begrifflichkeit eine besondere Aufmerksamkeit gelten. Auch hier werden Differenzen zwischen dem lateinisch-westlichen und dem griechisch-östlichen Denken sichtbar. Die östliche Theologie hat große Schwierigkeiten, aus den anthropologischen und exegetischen Einsichten zu einer stringenten und einheitlichen Begrifflichkeit zu gelangen, wie zu sehen sein wird.⁵⁵ Im Westen dagegen taucht bereits im 2. Jahrhundert das Wort *dignitas* im anthropologischen Kontext auf, das es später Augustin ermöglichte, zu einer neuen begrifflichen Schärfe in dieser Frage zu gelangen. Dies hat seinen Grund in der nicht zu unterschätzenden Vielschichtigkeit dieses aus anderen sozio-politischen wie ethischen Kontexten stammenden Begriffes, dessen große abendländische Tradition Augustin damit aber letztendlich erst begründet haben dürfte.⁵⁶ An dieser Stelle ergibt sich aber zugleich auch eine Schwierigkeit für die Darstellung. Die Übernahme und Umprägung dieses für unser Thema so wichtigen Begriffes ist Teil eines komplexen, von Tertullian bis Augustin (und darüber hinaus) reichenden Prozesses, in dem Elemente der altrömischen „Wertetextur“ nicht nur in die christliche Theologie integriert, sondern auch neu definiert und umgewertet werden. Mit dem Ausdruck „Wertetextur“⁵⁷ ist bereits angedeutet, daß man in diesem Zusammenhang ein ganzes Spektrum von altrömischen Werten (*dignitas*, *virtus*, *officium*, *honos*, *gloria*, *libertas*, *pietas*, *iustum*, *fides*, *auctoritas* etc.) im Detail untersuchen müßte, um diesem Prozeß einigermaßen gerecht zu werden, was im vorgegebenen Umfang der folgenden Arbeit nicht sinnvoll zu leisten ist. Deshalb soll im Rahmen eines Exkurses ein kleiner Ausschnitt aus diesem Wertegeflecht exemplarisch herausgegriffen werden, der einen Einblick in die Art und Weise der Aufnahme durch die westliche Theologie erlaubt. Insbesondere jene Elemente dieser Wertetextur bieten sich dafür an, die, weil sie etwa mit biblischen Begriffen identifiziert werden konnten, Gegenstand theologischer Re-

1974, 67-94; Chrys., *Serm. in Gen.* 4,1 (CPG 4410; PG 54,594); vgl. *Virg.* 14 (CPG 4313; PG 48,544), und *Hom. in Gen.* 18,4 (CPG 4409; PG 53,153).

⁵⁴ Aug., *Frangip.* 1,8 (Morin, 176). Vgl. dazu Clem. Al., *Str.* 3,67.

⁵⁵ Bereits in der völlig uneinheitlichen Übersetzung entsprechender alttestamentlicher Begriffe (Ps 8,6) wird diese Schwierigkeit deutlich. So begegnen *δόξα*, *τιμή*, *μεγαλοφύα* usw. (s. Kap. 4.1-3).

⁵⁶ Vgl. nur Leo Magn., *Serm.* 21 und 24 und 27; Leo Magn., *Serm. in nat. Mach.* 12; Greg. Magn., *Mor.* 3,31 und 7,11 und 9,49.

⁵⁷ Zum Begriff s. den Exkurs am Ende von Kap. 2.

flexion wurden, also etwa *virtus*, *libertas* oder *pietas*. Ich will einen anderen Begriff exkursorisch behandeln, dessen Integration und Umformung durch die westliche Theologie von Tertullian bis Augustin besonders aufschlußreich für unsere Fragestellung ist und der außerdem die Frage nach dem Wert menschlichen Lebens berührt: nämlich den der *iustitia* im Rahmen des Konzeptes des „gerechten Kriege“ (Exkurs am Ende von Kapitel 4).

Damit dürfte deutlich geworden sein, daß man für ein besseres Verständnis unter den theoretischen Aussagen der literarischen christlichen Quellen im 4. Kapitel historisch vier gedankliche Traditionen oder vielleicht besser Phasen der anthropologischen Theoriebildung in der Alten Kirche unterscheiden kann. Sie bieten sich für eine Gliederung der Darstellung an: erstens die Phase der Auseinandersetzung mit dualistischen („gnostischen“) Anthropologien, die eng mit der Frage der Auferstehung verknüpft ist (Kap. 4.1). Diese erste Phase wird abgelöst durch die alexandrinische Theologie, die die anthropologische Debatte gleichsam auf ein neues, deutlich komplexeres Niveau anhebt. Auch wenn die Anfrage der Gnosis bis ins 4. Jahrhundert als Problem bestehen bleibt, rückt nun die Auseinandersetzung und über weite Strecken durchaus positive Aufnahme (neu-)platonischer Anthropologie in den Mittelpunkt (Kap. 4.2). Als ein Ergebnis intensiverer exegetischer Studien, unter anderem durch die sogenannte antiochenische Schule befördert, treten jedoch im 4. Jahrhundert die Spannungen zwischen platonischen und biblischen Vorstellungen solcherart zutage, daß es nun in der östlichen Theologie zu einer dritten Phase des Nachdenkens über den Menschen kommt, die Schöpfungstheologie und antikes Erbe in neuer Weise zu verbinden sucht (Kap. 4.3). Schließlich ist davon die Anthropologie der lateinischsprachigen westlichen Autoren zu unterscheiden (Kap. 4.4)

Aus Gründen, die sich teilweise aus den Quellen ergeben, teilweise methodischer Natur sind und an gegebener Stelle zu besprechen sind,⁵⁸ sollen anschließend drei Beispiele aus der christlichen Praxis herausgegriffen werden, um die theoretischen Einsichten aus dem Hauptteil 4 zu vertiefen oder auch zu korrigieren. Aus dem Bereich der ethischen Konkretionen werden dazu die beiden—zusammengehörenden—Fragen nach Schwangerschaftsabbruch und der Tötung oder Aussetzung von Neugeborenen (Kapitel 5.1) und die Frage nach dem Umgang mit Menschen mit Behinderungen (Kapitel 5.2) herausgegriffen. Die gottesdienstliche Praxis der Alten Kirche soll abschließend in einem kurzen eigenen Abschnitt (Kapitel 6) im Zusammenhang mit der Anthropologie beleuchtet werden, weil sich Verbindungen zwischen

⁵⁸

Vgl. dazu im einzelnen die Einleitungen zu Kap. 5 und Kap. 6.

Gottesdienst und anthropologischen Einsichten in den Quellen immer wieder aufdrängen, sie bisher aber kaum Beachtung gefunden haben. Diese drei Beispiele ließen sich nahezu beliebig erweitern, was aber den Umfang dieser Arbeit sehr schnell sprengen würde. Die Beschränkung auf gerade diese Konkretionen soll ausdrücklich nicht so verstanden werden, als könne man damit *die* christliche Praxis der Urkirche auch nur ansatzweise in ihrer Gesamtheit erfassen oder als handle es sich auch nur um die zentralen ethischen Fragestellungen der Zeit. Die bewußt willkürliche Auswahl erklärt sich vielmehr in ihrer besonderen Eignung, den komplexen Zusammenhang zwischen altkirchlicher Theologie, Anthropologie, ethischer Theorie und Praxis und kirchlichem Leben zu erhellen. Mit dieser Beschränkung sollen, richtig durchgeführt, mindestens einige Grundlinien dieses Zusammenhanges deutlich werden, so daß sich durch die Zusammensicht neue und zusätzliche Einsichten ergeben (Kapitel 7).

ZWEITES KAPITEL

DER MENSCH IN DER PAGANEN PHILOSOPHIE DER ANTIKE

2.1 DAS LEIB-SEELE-PROBLEM IN DER PAGANEN PHILOSOPHIE

Die vielleicht wichtigste Hinterlassenschaft der paganen Philosophie für die christliche Anthropologie, wenn nicht für das Christentum überhaupt, ist die Vorstellung, der Mensch sei ein aus etwas Körperlichem und etwas Geistigem zusammengesetztes Wesen.⁵⁹ Bereits bei den Vorsokratikern ist diese Vorstellung deutlich nachzuweisen, und in der Spätantike galt eine dichotome Auffassung vom Menschen als ein so allgemein akzeptierter κοινὸς λόγος,⁶⁰ daß sie nicht weiter zu begründen war. Vor diesem Hintergrund begann man, die Seele so hoch zu schätzen, daß dies gleichzeitig zu einer Abwertung des Körperlichen führte.⁶¹ Wohl bereits Diogenes von Apollonia (ca. 460-390) versuchte sich deshalb an einer genaueren Seelenlehre, die im menschlichen νοῦς einen dem Göttlichen verwandten Kern der Seele identifizierte.⁶² Philolaos (wohl noch vor 400 v.Chr.) meinte, die Seele sei mit dem Körper zusammengejocht und in ihm bestattet,⁶³ eine Vorstellung, die von Sokrates (470-399 v.Chr.), Platon (427-348/347 v.Chr.) und Platons Schülern aufgegriffen und populär gemacht wurde.⁶⁴

⁵⁹ Einen Überblick über wichtige pagane Texte bietet dazu (in deutscher Übersetzung) Klaus Bartels (Hg.), *Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie der Antike*, Dialog mit der Antike 4, München 1975. Eine gut lesbare Einführung in die *aktuelle* philosophische Debatte zu dieser Frage (unter bemerkenswerter Ausblendung der meisten geistesgeschichtlichen Traditionen) bietet Godehard Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem*. Eine Einführung, 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 2005.

⁶⁰ Nemesios Emesenus, *De nat. hom.* 1.

⁶¹ Die Gründe dafür sind ideengeschichtlich nur sehr schwierig zu klären. Vielleicht gibt es hier einen Zusammenhang mit dem Eindringen des Motivs der Seelenwanderung—etwa aus orientalischen Quellen—in das griechische Denken. Vgl. dazu etwa Hans-Peter Hasenfratz, *Art. Seelenwanderung I. Religionsgeschichte*: TRE 31 (2000) 1-4 (mit Lit.); ders., *Die Seele*. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich 1986; Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999, 57-152; Walter Burkert, *Art. Seelenwanderung*: HWP 9 (1995) 117-120; Karl Hoheisel, *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*: JAC 27/28 (1984/85) 24-46.

⁶² Sichere Aussagen über den Kontext dieser nur fragmentarisch erhaltenen Texte sind durch ihre schlechte Überlieferungslage leider kaum möglich. Vgl. dazu etwa Willy Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2. Aufl. Berlin 1965, 6-36, insbes. 6-15.

⁶³ Philolaos, FVS 44 B 14,4.

⁶⁴ Pl., *Grg.* 493A u.ö.

Für den Sokrates der platonischen Schriften⁶⁵ war das Innere, die „Seele“ (ψυχή), Sitz für Normen und ethische Entscheidung und stand damit im Zentrum des philosophischen Interesses. Der Seele wurde eine Existenz über den Tod des Körpers hinaus unterstellt,⁶⁶ und der „eigentliche“ Mensch erschien nun zuweilen schon nicht mehr als eine Kombination aus Körperlichem und Geistigen, sondern geradezu nur noch als Seele.⁶⁷ Die anthropologischen Grundgedanken des Sokrates wurden von der platonischen Philosophie aufgegriffen und vervollständigt. Zentral blieb für Platon die Bestimmung des Menschen durch die Seele, und zwar durch die präexistente Seele.⁶⁸ Die platonische Erkenntnistheorie hat vor diesem Hintergrund die wesentlichen Koordinaten abgesteckt, innerhalb derer von da an philosophische Aussagen über Existenz und Realität getroffen wurden. Selbst der „materielle“ Stoizismus, der erkenntnistheoretische Aussagen in größter Abgrenzung von Platon treffen konnte, urteilte in der Spätantike unter Zuhilfenahme der Denkkategorien Platons.⁶⁹ Abgesehen davon tauchte bei Platon auch schon ein Konzept der „Abbildlichkeit“ des Menschen (von der Gottheit) auf, das von der christlichen Exegese im Zusammenhang mit Gen 1 aufgegriffen werden konnte. Platon unterschied materielle (Körper, Dinge) und immaterielle Realitäten. Auch die Seele dachte er im Gegensatz zum Körper immateriell; sie stand damit dem Göttlichen deutlich näher als der materielle Körper.⁷⁰ Diese Ontologie begründet die Lehre von der Unvergänglichkeit der Seele. Deshalb verliert für Platon die Seele einen Teil ihres göttlichen Charakters, wenn sie in einen menschlichen Körper „mit Fesseln“ (δεσμοί) hineingebunden wird.⁷¹ Der Körper selbst wird

⁶⁵ In den Betrachtungen der platonischen Anthropologie scheint sich mittlerweile eine Dreiteilung der Schriften durchzusetzen, nach der man nicht zuletzt an den anthropologischen Vorstellungen die „sokratischen“ Schriften von den „mittleren“ und „späten“ Werken Platons unterscheidet. Vgl. in diesem Sinne zuletzt etwa T. M. Robinson, *The Defining Features of Mind-Body-Dualism in the Writings of Plato*; John P. Wright/Paul Potter (Hg.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, 37-55. Zur besonderen Rolle der Sokratesfigur in der platonischen Anthropologie vgl. z.B. Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, HPh, München 1928, 8-13.

⁶⁶ Pl., *Ap.* 30.

⁶⁷ (Ps.-)Pl., *Alc.* 1,129B-131A. Vgl. Pl., *Lg.* 959AB. S. dazu etwa Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 18f.

⁶⁸ S. in diesem Sinne etwa die Bewertung bei Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 22-25. Genaugenommen müßte man vom präexistenten Seelenteil sprechen. S. Pl., *Ti.* 451A-455B u.ö.

⁶⁹ Vgl. nur die Überblicke bei Egil A. Wyller, *Art. Plato/Platonismus II. Platonismus*: TRE 26 (1996) 693-702, und Andrew Louth, *Art. Plato/Platonismus III. Christlicher Platonismus*: TRE 26 (1996) 702-707.

⁷⁰ Vgl. etwa Pl., *Phdr.* 245C-E; *Lg.* 893Bf.

⁷¹ Vgl. die Schilderung im *Timaos*: Pl., *Ti.* 42C-43B. Wie diese Anbindung an den Körper im Detail auszusehen habe, welcher Seelenteil mit dem Körper verbunden ist und

damit zu einer Art „physischem Organ“, das der Seele zu Lebzeiten des Menschen als Aufenthaltsort dient.⁷² Platon bildete in diesem Zusammenhang eine ausführliche Seelenlehre aus, die innerhalb der Seele noch einmal zwischen dem λογιστικόν einerseits und dem θυμοειδής sowie dem ἐπιθυμητικόν andererseits differenzierte.⁷³ Das λογιστικόν, von Platon immer wieder synonym verwendet mit νοῦς, stellt dabei den vornehmsten Seelenteil dar, der sich mit theoretischer Erkenntnis (des Göttlichen) beschäftigt.⁷⁴ Schon in den frühen Dialogen bezeichnet Platon die Seelenlehre—und nicht die Lehre vom Menschen als Ganzem—als das wichtigste Problem der Philosophie.⁷⁵ Während für frühe Stoiker wie Zenon (334-263 v.Chr.) und Chrysippos (281-208 v.Chr.) nur den sinnlich wahrnehmbaren Dingen Realität zukam—auch wenn das Übrige, also etwa Zeit und leerer Raum, durchaus „existierte“—, hatten für Platon die nicht sinnlich wahrnehmbaren Dinge sehr wohl Realität. Das bezog sich nicht nur auf die Seele: Er stellte die Sinnenwelt im Gegenteil als Abbild der Ideenwelt vor, womit letztlich die Notwendigkeit entstand, die empirisch zugängliche Welt als ebenbildlich zu etwas Höherem zu verstehen.⁷⁶ So erscheint bei Platon die Sonne zum Beispiel gleichnishaft als Abbild des Guten.⁷⁷ Der Kosmos wird als εἰκὼν τοῦ νοητοῦ und damit als sinnlich wahrnehmbarer Gott dargestellt. Dies hat dazu geführt, daß man auch die Aussage, der Mensch sei εἰκὼν Gottes, bereits Platon zugeschrieben hat,⁷⁸ selbst wenn sich in den erhaltenen Schriften Platons eine Anthropologie des Abbildes/Ebenbildes nicht findet. Eine exegetisch begründete Interpretation der Lehre von der Gottebenbildlichkeit konnte jedoch an die platonische Ideenlehre hervorragend anknüpfen.⁷⁹ Bereits der Jude

welcher nicht, wird zu einer Zentralfrage der neuplatonischen Diskussion bei Plotin und Porphyrios (s.u.).

⁷² Vgl. in diesem Sinn etwa Theodore James Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, StPH(G) 17, The Hague 1969, insbes. 96-119.

⁷³ Pl., *R.* 434D-441C; *Phdr.* 246AB; *Ti.* 69C-72D. Diese Unterscheidungen finden sich später häufig bei den Kirchenvätern wieder (s.u.).

⁷⁴ Pl., *R.* 508D; *Phdr.* 83B und 247C u.ö. Vgl. dazu Albrecht Dihle, Art. ψυχή A. im Griechischen: ThWNT 9 (1973) 605-614; Gerhard Jaeger, „Nus“ in Platons Dialogen, Hyp. 17, Göttingen 1967; Johannes Hubertus Mathias Marie Loenen, *De νοῦς in het systeem van Plato's Philosophie. Onderzoekingen betreffende de verhouding nous-psyche. De ontwikkeling der teleologische natuurverklaring en haar plaats in het systeem*, Amsterdam 1951; Johannes Behm, Art. νοῦς: ThWNT 4 (1942) 950-958.

⁷⁵ Diskutiert wird sie dann freilich erst in den späteren Schriften, die von der Ethik zunehmend ontologischen und systemischen Charakter erhalten. Die berühmteste Stelle zur Seelenlehre ist sicher Pl., *Phdr.* 245C-246B.

⁷⁶ Vgl. etwa Pl., *Ti.* 29A.

⁷⁷ Pl., *R.* 509A.

⁷⁸ Lukian., *Im.* 28.

⁷⁹ Vgl. zum christlichen Anschluß an die platonische Ideenlehre nur etwa Matthias Baltes, Art. Idee (Ideenlehre): RAC 17 (1996) 213-246 (mit Bibl.).

Philon von Alexandrien nahm diese Gelegenheit wahr.⁸⁰ Trotz des überragenden Einflusses Platons auf die antiken und dann vor allem die spätantiken Denker war die anthropologische Diskussion der Philosophie mit Platon alles andere als abgeschlossen, denn seine Anthropologie hatte letzten Endes wie seine gesamte Philosophie einen aporetischen Charakter. Dies gilt zweifellos für die sokratischen Schriften, deren philosophische Methode gerade die Aporie ist, aber auch etwa die Auseinandersetzung mit Protagoras endet nicht mit einer eindeutigen Antwort, sondern eher mit einer präzisen Benennung der Probleme, an die die spätere Philosophie anschließen konnte.

Aristoteles (384-322) entwickelte die platonische Seelenlehre weiter. In der uns betreffenden Fragestellung von Körper und Seele blieb er in den Grundzügen noch relativ dicht an Platon, auch wenn seine erkenntnistheoretischen Grundlagen bekanntermaßen sehr weit von den platonischen abrückten. Stellenweise sprach Aristoteles von einer notwendigen Einheit von Leib und Seele, auch wenn er sich nicht von der Vorstellung eines präexistenten und im Leib wohnenden seelischen Teils löste: Das *πνεῦμα* vermittelt für ihn zwischen Seele und Körper und garantiert trotz der Verschiedenheit der Teile ihre Einheit.⁸¹ In der Frage der Abtreibung unterschied Aristoteles im Einklang mit der Medizin seiner Zeit den unbeseelten Embryo (bis 40 Tage nach der Empfängnis bei Jungen und bis 90 Tage nach der Empfängnis bei Mädchen)⁸² und den mit „Empfindung und Leben“ (*ἡ αἴσθησις καὶ τὸ ζῆν*) ausgebildeten Embryo, dessen Abtreibung seines Erachtens nicht mehr zu rechtfertigen war.⁸³ Auch bestimmte er diesen „vernünftigen“ Seelenteil und seine

⁸⁰ S.u. Zum griechisch-hellenistischen Hintergrund der εἰκόν-Lehre s. Friedrich-Wilhelm Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, BZNW 23, Berlin 1958; Hubert Merki, *Art. Ebenbildlichkeit*: RAC 4 (1957) 459-479; ders., *ὁμοίωσις Θεῷ*, 1-44. Eine nach wie vor nützliche Zusammenfassung des εἰκόν-Begriffes bei Platon und in der hellenistischen Philosophie gibt Hans Willms, *EIKΩN. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*. 1.Teil: Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster 1935, 1-34.

⁸¹ Arist., *GA* 736B 28 und 744B 21f; vgl. Arist., *De an.* 430A. In den frühen Schriften prägt Aristoteles die äußerst wirkungsmächtige, ganz platonisch gedachte Formel von der philosophischen Existenz des Menschen: τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν (Arist., *EE* H 15,1249B 17-20). Einher geht mit dieser Definition ein stärker jenseitig orientiertes, dualistisch-leibfeindliches anthropologisches Grundkonzept. Demgegenüber ist der spätere Aristoteles dem Kosmos deutlich positiver zugewandt, und auch die Stellung des Menschen *innerhalb* der diesseitigen Welt wird freundlicher gesehen, womit die Kosmologie und Anthropologie der Stoa bereits vorbereitet wird (z.B. Im Dialog *περὶ φιλοσοφίας*). Vgl. dazu Jaeger, *Aristoteles*, 140-170; Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, 16-19.

⁸² Zum anthropologischen Unterschied zwischen Männern und Frauen bei Aristoteles s. den nächsten Abschnitt.

⁸³ Arist., *Pol.* 1335B; vgl. Arist., *GA* 739B-740B. Vgl. dazu Kap. 5.1.

Erkenntnismöglichkeiten noch genauer.⁸⁴ Die Verbindung von Seele und Vernunft, von Logos, Nus, dem Logischen und dem Göttlichen wurde spätestens zur Zeit des Aristoteles Gemeingut des philosophischen Denkens über die Gegensätze der Schulen hinaus.

Dies wird auch in der *Stoa* deutlich (Zenon und seine Schule,⁸⁵ Chrysippos,⁸⁶ Poseidonios [ca. 135-51 v.Chr.],⁸⁷ Epiktet [50-120 n.Chr.],⁸⁸ Seneca [ca. 4 v.Chr.-65 n.Chr.],⁸⁹ Mark Aurel [121-180 n.Chr.]⁹⁰), die menschliche Vernunft und göttliche Weltvernunft als verwandt betrachtete und die Herrschaft der vernünftigen Seele über den unvernünftigen Körper zum Leitprinzip der Ethik erhob.⁹¹ Dies geht häufig mit einer Verschärfung der Dichotomie zwischen Leib und Seele einher.⁹² In der frühen *Stoa* gab es auch Ansätze zu einer stärkeren Verbindung von beidem, weil die Seele ebenfalls als materiell verstanden wurde, was freilich zu erneuten Differenzierungen der unterschiedlichen Art von „Körperlichkeit“ von Leib und Seele führen mußte.⁹³ Zu kontroversen Diskussionen gab es damit nach wie vor in der Seelenlehre reichlich Anlaß, wenn platonische und aristotelische Elemente in unterschiedlicher Weise kombiniert und in Gegensatz zueinander gebracht wurden.⁹⁴

Epikur (341-270) und seine Schüler teilten die dichotome Anthropologie Platons, aber sie lehnten die Vorstellung einer irgendwie „übernatürlichen“ Seele ab.⁹⁵ Philosophie und Medizin haben im Grunde

⁸⁴ S. etwa die genauen Ausführungen in *De anima* (vor allem 414-430).

⁸⁵ D.L. 7,54 u.ö.

⁸⁶ S. das nur in Fragmenten erhaltene Werk „Über die Seele“ des Chrysipp. Stoic.

⁸⁷ D.L. 7,138 u.ö.

⁸⁸ Epict., *Diss.* 1,14 und 2,8.

⁸⁹ Sen., *Ad Lucilium* 4,2 u.ö.

⁹⁰ Mark Aurel, *Ant.* 5,27.

⁹¹ Zur Seelenlehre der *Stoa* ist nach wie vor lesenswert der Überblick bei Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa* 1. Metaphysisch-anthropologischer Teil, *Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie* 3,1, Berlin 1886/Nachdr. Berlin 1975, 87-205.

⁹² So z.B. bei Poseidonios.

⁹³ S. die ausführlichen Diskussionen bei und im Anschluß an Chrysippos. Vgl. dazu zuletzt Stella Papadi, *Die Deutung der Affekte bei Aristoteles und Poseidonios. Ein Vergleich*, EHS.KSL 90, Frankfurt/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2004, 105-127.

⁹⁴ So zeigt etwa die Psychologie des Poseidonios ein großes Interesse an der Einheit der verschiedenen Seelenteile, und in seinem Umfeld werden die Fähigkeiten der Tierseele oder die Seelenlosigkeit der Pflanzen ausführlich und kontrovers diskutiert. Zur Psychologie des Poseidonios vgl. zuletzt etwa Robert Bees, *Die Oikeiosislehre der Stoa*. 1. Rekonstruktion ihres Inhalts, Würzburg 2004, 123-127; Papadi, *Deutung der Affekte*, insbes. 128-192 (mit einer Analyse der Kritik Poseidonios an der Seelenlehre Chrysipps).

⁹⁵ Vgl. zur Anthropologie Epikurs nur etwa Wolfgang Schmid, *Art. Epikur*: RAC 5 (1962) 681-819 (mit einer Diskussion der Verhältnisse zwischen Epikureismus und

ähnliche Aufgaben, aber die Philosophie bezieht sich auf die Seele, die Medizin auf den Körper.⁹⁶ Ziel der Philosophie muß es sein, die Leidenschaft (πάθος) aus der Seele zu vertreiben. Auch wenn Epikur nicht von einem Fortexistieren der individuellen Seele nach dem Tod des Körpers ausgeht, so kommt in diesem Punkt doch die Beurteilung der Seele als etwas Höherwertigem gegenüber dem Körper zum Ausdruck.

Die überlieferten Schriften des *Plotin* (204/5-269/70) enthalten in diesem Zusammenhang den systematischsten erhaltenen Versuch des Neuplatonismus, die platonische Philosophie in ein stringentes kosmologisches System zu überführen. Der Mensch erscheint in dieser Kosmologie als Teil des ewigen Kreislaufs des Ab- und Aufstieges des Göttlichen in die Welt hinab und aus der Welt herauf. Die körperlichen und seelischen Teile des Menschen faßt Plotin in Relation zu diesem Geschehen auf. Durch die Fülle des Göttlichen ergibt sich ein Überfließen des zeitlosen, körperlosen und unbeschreiblichen Göttlichen, die Kluft zwischen Gott und Mensch ist also gewissermaßen überbrückt: der Mensch ist dem Göttlichen „ähnlich“ (ὅμοιον),⁹⁷ er hat teil an ihm (μετέχον),⁹⁸ und ist ein „Abbild“ (εἰκών).⁹⁹ Der Kosmos wird als ein gestuftes Ganzes vorgestellt, in dem Ideenwelt, Tierwelt, Pflanzenwelt und die Welt der unbelebten Materie ineinander übergehen. Der Mensch hat die Möglichkeit, mittels seiner Vernunft aus der Körperwelt schrittweise aufzusteigen: Aus der Praxis (zum Beispiel der Musikausübung) wird die Theorie (Musiktheorie), er kommt zur Philosophie, zum logischen Denken, zur Gottesschau bis hin zur mystischen Vereinigung mit dem vollkommenen Sein, die den höchsten Grad der Ablösung von der körperlichen Existenz des Menschen bedeutet. Der Mensch erscheint

christlicher Theologie). Zu Epikur und dem Epikureismus allg. vgl. zuletzt (mit aktueller Lit.) etwa Peter Eckstein, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur*, HBS 42, Freiburg 2004; Carl-Friedrich Geyer, *Epikur zur Einführung*, ZEinf 228, 2. Aufl. Hamburg 2004; James Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, CCSt, Cambridge 2002; Michael Erler (Hg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Philosophie der Antike 11, Stuttgart 2000; Heinz-Michael Bartling, *Epikur. Theorie der Lebenskunst*, Hochschulschriften Philosophie 16, Cuxhaven 1994; Malte Hossenfelder, *Epikur*, Beck'sche Reihe 520, München 1991.

⁹⁶ Dieser Gedanke hat freilich bereits eine längere Vorgeschichte. Vgl. dazu etwa Joseph Schumacher, *Antike Medizin. Die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike*, 2. Aufl. Berlin 1963, 220f. Seneca überlieferte die Steigerung dieses Gedankens, nach der aus diesem Satz die Höherwertigkeit der Philosophie gegenüber der Medizin folgt. Sen., *Ad Lucilium* 15,1f (vgl. dazu Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, STAC 20, Tübingen 2003, 50f).

⁹⁷ Plotin, *Enn.* 5,1,7,3; 5,3,7,22f.28.

⁹⁸ Plotin, *Enn.* 2,9,16,25; 4,8,6,17.27; 5,1,7,45; 5,5,10,3f.

⁹⁹ Plotin, *Enn.* 5,1,6,33.46; 5,2,1,15.19.21; 5,5,22; 6,8,18,15.23.27.35f.

bei Plotin damit als ein *mixtum compositum* (τὸ συνάμωφον) aus Materie und Vernunft, aus sinnlichen Trieben einerseits und dem νοῦς andererseits.¹⁰⁰ Zum eigentlichen, „oberen“ Menschen ist ein „anderer“, körperlicher Mensch hinzugetreten.¹⁰¹ Damit nimmt der Mensch in seiner Verbindung von Körper und Seele eine Zwischenstellung zwischen den Göttern und den Tieren ein.¹⁰²

Die Seelenkonzepte wichtiger spätantiker paganer Denker wie etwa des Plotinschülers und Nachfolgers Porphyrios stehen mit diesem Modell in enger Verbindung.¹⁰³

Zu Beginn der Zeit der christlichen Denker herrschte in der Frage der anthropologischen Dichotomie jedenfalls im Grundsatz eine weitgehende Einigkeit. Die beiden großen philosophischen Hauptströmungen der Philosophie in christlicher Zeit, Stoa und (Neu-)Platonismus, bezogen in dieser Frage trotz aller anderen Unterschiede Positionen, die sich durchaus nicht unversöhnlich gegenüberstanden. Differenzen, auch im Hinblick auf aristotelische Differenzierungen, die in späterer Literatur immer wieder auftauchen, gab es in der eigentlichen Seelenlehre und in den Folgerungen, die sich für die Stellung des Menschen im Kosmos aus dieser Anthropologie ergaben.

¹⁰⁰ Zur Einführung in Plotins Denken s. etwa nur Georg Siegmann, Art. Plotin: TRE 26 (1996) 712-717; Dominic J. O'Meara, Plotinus. An Introduction to the Enneads, Oxford 1993; Jens Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, BAK 9, Stuttgart 1992; Venanz Schubert, Plotin. Einführung in sein Philosophieren, Kolleg Philosophie, Freiburg/München 1973; John M. Rist, Plotinus. The Road to Reality, Cambridge 1967; Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platons, PhA 10, 3. Aufl. Frankfurt 1967; Émile Bréhier, La philosophie de Plotin, BHPH, 3. Aufl. Paris 1967.

¹⁰¹ „Aber nun ist nämlich zu jenem oberen Menschen ein anderer Mensch hinzugetreten“ (Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσετέθηεν ἄνθρωπος ἄλλος, Plotin, *Enn.* 6,4,14; PhB 212a,38,22f).

¹⁰² Plotin, *Enn.* 3,2,8. Vgl. dazu noch A. Hügli, Art. Mensch II. Antike und Bibel 1. Klassische indische und griechisch-römische Philosophie: HWPh 5 (1980) 1061-1069.

¹⁰³ Eine ausführliche Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Plotin, Porphyrios, Galen und anderen, z.T. nicht mehr sicher zu identifizierenden nichtchristlichen Denkern dieser späteren Zeit wäre an dieser Stelle wünschenswert: Sie muß auf dem begrenzten zur Verfügung stehenden Raum unterbleiben, nicht zuletzt weil die meisten dieser in der Regel nur fragmentarisch überlieferten Texte erhebliche methodische Probleme aufweisen, zu denen in der Forschung oft kein Konsens besteht. Vgl. zum Ganzen die Sammlung Henry Jacob Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, CStS 426, Aldershot 2001; einschlägig auch die Habilitationsschrift von Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, AAWLM.G Einzelveröff. 3, Mainz 1983; zu den methodischen Fragen außerdem die Einleitung meiner demnächst erscheinenden Makarios Magnes-Übersetzung. Die wichtigsten Texte zur Seelenlehre dieser Zeit finden sich übersichtlich zusammengestellt und kommentiert bei Matthias Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Der Platonismus in der Antike 6.1/2*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, insbes. die Bausteine 157-165 und 174-180.

2.2 DIE WÜRDE DES MENSCHEN IN DER PAGANEN PHILOSOPHIE

Daß sich der Mensch grundsätzlich von anderen Lebewesen abhebt, ihm eine besondere Würde zukommt, ist keineswegs eine selbstverständliche Einsicht der Philosophie. In einigen Sprachen gehören auch Tiere zur Klasse der Menschen,¹⁰⁴ in manchen Kulturen dagegen gehören nur Menschen des eigenen Stammes oder der eigenen *peer group* zu dem, was als „Mensch“ bezeichnet wird.¹⁰⁵ In den älteren erhaltenen Texten griechischen Denkens war „Mensch“ vor allem ein Gegenbegriff zu den Göttern, was den Vergleich selten vorteilhaft für den Menschen ausfallen ließ, dem nur wenig überragende Fähigkeiten und ein relativ geringer Wert zuerkannt wurden.¹⁰⁶ Texte aus späterer Zeit bezogen sich zuweilen auf die ältere, ein negatives Bild vom Zustand des Menschen zeichnende Literatur und stellten dabei die Möglichkeiten heraus, die die zeitgenössische Kultur bot, um den natürlichen, das heißt animalischen, brutalen und wenig gottähnlichen Zustand des Menschen zu verbessern.¹⁰⁷ Für Homer (wohl 8. Jahrhundert v.Chr.) waren die Geschlechter der Menschen „gleichwie Blätter im Wald“¹⁰⁸, das menschliche Leben war nach Hesiod (um 700 v.Chr.) fluchbeladen und voller Mühsal und Elend.¹⁰⁹ Hier findet sich also bereits der später weit verbreitete Gedanke, daß die Schöpfung dem Menschen das Leben schwer gemacht habe und er alles andere als gut ausgestattet in die Welt gekommen sei. Der Homer der Odyssee kannte allerdings auch eine transzendente Begründung von menschlichem Recht und kam vor diesem Hintergrund zur Auffassung einer besonderen Stellung des—sich an das gottgegebene Recht haltenden, zivilisierten—Menschen im Kosmos.¹¹⁰ Pindar (geboren um 520 v.Chr.) charakterisierte dieses homerische „Naturrecht“ mit dem Begriff θεόδομος: „von Gott gebaut“.¹¹¹ Auch

¹⁰⁴ Vgl. Hansjakob Seiler, *ἄνθρωποι*: Glotta 32 (1952) 227, Anm. 1; Anton Hügli, Art. Mensch II. Antike und Bibel 1. Klassische indische und griechisch-römische Philosophie: HWP 5 (1980) 1061.

¹⁰⁵ Seiler, *ἄνθρωποι*, 228.

¹⁰⁶ Vgl. dazu etwa Landmann, *De homine*, 3-10.

¹⁰⁷ Etwa Eur., *Supp.* 201f; Lucr. 5,931. Vgl. dazu Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 6. Aufl. 1984, 235; William Keith Chambers Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origin of Life and the Early State of Man*, London/New York 1957, 95 u.ö.

¹⁰⁸ Hom., *Il.* 6,146.

¹⁰⁹ Hesiod, *Th.* 535-612; *Op.* 42-52; 90-105.

¹¹⁰ Hom., *Od.* 9,106-115.

¹¹¹ Pi., *O.* 6,59 und *Fr.* 87,1.

Hesiod teilte im wesentlichen diese Vorstellung.¹¹² Diese hesiodische und homerische Welt von Recht und Ordnung ging auf ein Privileg des Menschen zurück, das ihn von anderen Wesen unterschied. In der Odyssee wurde deshalb der durch Recht (θέμιστες) regierten Kulturwelt der Griechen die wilde, rechtlose (ἄθέμιστος) Kyklopenwelt gegenübergestellt.¹¹³ Dabei ist mit dem Begriff θέμιστες bei Homer immer die göttliche Herkunft dieser durch Recht geschützten Kulturwelt impliziert.¹¹⁴ Die menschliche φύσις als eigener Begriff spielt bei Homer dagegen keine eigene Rolle.¹¹⁵ „Die Idee einer gemeinsamen Menschennatur war den Griechen zunächst fremd“, wie mit Recht gesagt worden ist.¹¹⁶

Bei Homer und Hesiod war der Mensch das Mittelglied einer anthropologischen „Matrix“, die aus Göttern, Menschen und Tieren bestand. Der Mensch grenzte sich darin durch die Kultur und das Recht nach unten, durch die Sterblichkeit nach oben ab. In dieser Matrix war zunächst kaum Platz für eine Binnendifferenzierung des mittleren Gliedes, so kommen etwa Frauen darin nicht vor. Helen King hat einmal in einer strukturalistischen Analyse der hesiodischen Mythen überzeugend gezeigt, daß Frauen als „Geschenke“ der Götter an die Menschen als völlig außerhalb dieser Matrix stehend zu betrachten sind. Ihr Zweck innerhalb des Gedankensystems war es vielmehr, die Grenzziehung nach oben zu verfestigen, damit die Menschen den Göttern nicht mehr nahekommen konnten.¹¹⁷

Im ionischen Denken eines Xenophanes (ca. 570-475/70 v.Chr.) und Heraklit (ca. 550-480 v.Chr.) findet sich zum ersten Mal die Rede

¹¹² „Denn diese Ordnung hat Zeus den Menschen gegeben: Den Fischen, den Tieren des Landes und den geflügelten Vögeln gab er einander zu fressen, denn es ist kein Recht unter ihnen; den Menschen aber gab er das Recht, das weitaus das Beste ist.“ (τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων, ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς ἔσθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ’ αὐτοῖς· ἀνθρώποισι δ’ ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται. Hesiod, *Op.* 276-280; Übers. Bartels, *Texte zur Anthropologie*, 25).

¹¹³ Hom., *Od.* 9,106-115.

¹¹⁴ Die Pluralform θέμιστες meint bei Homer z.B. auch einfach den „Willen der Götter“, vgl. Hom., *Od.* 16,403. Auch die Entscheidungen des Königs sind in diesem Sinne metaphysisch-göttlich verankert, da Zeus dem König Szepter und θέμιστες verliehen hat, vgl. Hom., *Il.* 11,80f; 20,4. S. dazu und zum folgenden Friedo Ricken, *Art. Naturrecht I: TRE* 24 (1994) 133. Die andere zentrale Vokabel für das Recht im weiten Sinne ist die δίκη, die bei Homer als eine den göttlichen θέμιστες nachgestellte Größe erscheint: Gerech (δικαίος) ist derjenige, der sich den θέμιστες entsprechend verhält. Vgl. Hom.: *Od.* 3,52; 13,209; 18,414; 20,294.

¹¹⁵ Das Wort φύσις kommt bei Homer insgesamt nur einmal vor, und zwar als „Natur“ eines medizinischen Krautes. Hom., *Od.* 10,303.

¹¹⁶ Karlfried Gründer u.a., *Art. Menschheit, Menschengeschlecht: HWP* 6 (1984) 1127.

¹¹⁷ Helen King, *From Parthenos to Gyne. The Dynamics of Category*, Diss. London 1985, 26.

von der φύσις als dem eigentlichen, dem wahren Wesen des Menschen.¹¹⁸ Dabei blieben diese Denker bei der Vorstellung, daß die Götter dem Menschen nicht alles, was zum Überleben gut und richtig ist, mitgegeben haben—erst durch eigenständige Suche muß der Mensch das Bessere finden.¹¹⁹ Anaximander (ca. 610-540 v.Chr.) beobachtete, daß sich alle Lebewesen selbständig am Leben erhalten können, nur der Mensch zunächst der Fürsorge durch andere bedarf.¹²⁰ Anaxagoras (ca. 500-425 v.Chr.) betonte ausdrücklich die Unzuverlässigkeit der menschlichen Sinne und seine körperliche Schwäche.¹²¹ Aus dieser Zeit stammt auch die Adelsethik der Dichtung Pindars. Für sie war die φύσις (oder φύά) im Sinne all dessen, was mit der Geburt dem Menschen gegeben ist, das, was jene ἀρετή ermöglichte, die in der späteren griechischen und hellenistischen Ethik immer wieder im Zentrum stand. Dieser Gedanke hat sicher die Möglichkeit einer Hochschätzung der menschlichen φύσις in der Sophistik entscheidend vorbereitet.¹²² Am deutlichsten wird die sich nun bei einigen Autoren zeigende Vorstellung eines prinzipiellen Unterschiedes zwischen Menschen und Tieren in der Frage der *ratio* beziehungsweise des νοῦς, der den Tieren meist abgesprochen wurde. Von Alkmaion (ca. 570-500 v.Chr.) und Heraklit wird die Aussage überliefert, daß sich der Mensch von allen anderen Lebewesen dadurch unterscheidet, daß er allein denken und begreifen kann, er alleine Vernunft besitzt.¹²³ Nur Demokrit (ca. 460-370 v.Chr.) und vielleicht auch Menander¹²⁴ (ca. 342/341-291/290 v.Chr.) waren, soweit man weiß, der Auffassung, Tiere besäßen eine *ratio* und seien dem Menschen in diesem Punkt gleichgestellt.¹²⁵ Stattdessen sprach man bei

¹¹⁸ Heraclit., FVS 22, B1 und 22, B112.

¹¹⁹ Xenoph., FVS 21, B18.

¹²⁰ Anaxim., FVS 12, A10.

¹²¹ Anaxag., FVS 59, B21 und B21b sowie FVS 59, B21b sowie A102. An dieser Stelle (A102) taucht m.W. zum ersten Mal auch die für die aristotelische Anthropologie so wichtige menschliche „Hand“ auf, die eine gewisse Kompensation für die beobachteten Mängel darstellt.

¹²² Vgl. in diesem Sinne Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, SBA 1, Basel 1945 (= Neudr. Darmstadt 1965), 89-109.

¹²³ Alkmaion B1a, FVS 24, B1a; Heraklit, FVS 22, B72, B113 und B116. Vgl. dazu etwa Chr. Grawe, *Art. Homo sapiens: HWPh 3* (1974) 1178f.

¹²⁴ Da Menander Dramatiker war und diese „Lehre“ lediglich seinen Personen in den Mund legt, läßt sich daraus nicht notwendigerweise auf seine eigene Auffassung schließen. Es wird jedoch eine solche Position zu seiner Zeit gegeben haben, auch wenn sie sicher nicht verbreitet war.

¹²⁵ Democr., FVS 68B198; Menander, *frg.* 534. Vgl. in diesem Sinne auch Diod. Sic., *Bibl. hist.* 9,26; Plin., *Nat. hist.* 7, *praef.* 1; Plut., *Bruta animalia ratione uti* 9; *De sollertia animalium*; Porph., *De abst.* 3. Vgl. dazu Dierauer, *Tier und Mensch*, 253-273.

Tieren in der Regel vom θυμός im Sinne einer Lebenskraft.¹²⁶ Immerhin konnten manche in der Antike immer wieder auftauchende Vorstellungen von der Seelenwanderung Tiere und sogar Pflanzen als Träger von Seelen denken.¹²⁷ So kannte Pythagoras (ca. 570/560-480 v.Chr.) eine Beseelung von Pflanzen,¹²⁸ und Empedokles (ca. 500-430 v.Chr.) behauptete, selbst einmal ein Busch (θάμνος) gewesen zu sein.¹²⁹ In christlicher Zeit gab es solche Gedankengänge bei den Manichäern, wie uns nicht nur Augustin berichtet,¹³⁰ sondern auch der Kölner Mani-Kodex bezeugt.¹³¹ Dennoch gibt es insgesamt nur wenige Stellen, an denen bei Tieren und Pflanzen von einer ψυχή gesprochen wird, und wenn, dann in der Regel im Sinne eines „Lebensatem“ oder einer „Lebenskraft“, so daß darin keine Fortexistenz nach dem Tod unterstellt wird.¹³²

Der νοῦς war in den anthropologischen Überlegungen des bereits erwähnten Diogenes von Apollonia (ca. 460-390 v.Chr.) etwas Göttliches, das den Kosmos ordnet und verwaltet, das aber auch im Menschen vorkommt und den Menschen gegenüber den Tieren auszeichnet.¹³³ Wichtig ist Diogenes für uns aber vor allem, weil hier vermutlich drei Merkmale des Menschen zum ersten Mal greifbar werden, die später gegen die platonische Auffassung vom Menschen als einem „Mängelwesen“ verwendet und von den christlichen Autoren wieder aufgegriffen wurden: 1. der aufrechte Gang, 2. die menschlichen Hände und 3. die menschliche Sprache. Dabei ist das erste Argument vom *status rectus* eigentlich „platonisch“ gedacht: Der Mensch ist das einzige Wesen, das zum Himmel aufblickt und sich damit der Götter bewußt ist. Damit ist nur er dazu vorherbestimmt, in Berührung mit dem

¹²⁶ Vgl. die zahlreichen Belege bei Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, 127f.

¹²⁷ Vgl. dazu A. Henrichs, *Thou Shalt Not Kill a Tree. Greek, Manichaean and Indian Tales*: BASPap 16 (1979) 85-108, insbes. 85-92 und 98; Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, 125-131.

¹²⁸ Heraclides Ponticus, *frg.* 89 (ed. Wehrli). Zur Anthropologie des Pythagoras vgl. etwa das Kapitel „Man and his Place in Nature“ bei William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962/Nachdr. 1988, 182-212.

¹²⁹ Empedokles FVS 31B117.

¹³⁰ Aug., *Contra Adimantum* 22; Aug., *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 17,56.

¹³¹ *P. Colon.* 4780,6; *P. Colon.* 4780,9. Vgl. Ludwig Koenen/A. Henrichs, *Ein griechischer Mani-Codex* (*P. Colon. inv. nr.* 4780): ZPE 5 (1970) 148 und 146.

¹³² So etwa einem Schwein bei Homer, *Od.* 14,426, und einer Schlange bei Hesiod, *frg.* 204,139, und bei Pindar, *Olympia* 8,39.

¹³³ Vgl. dazu etwa Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung*, 6-36, insbes. 6-15.

Göttlichen zu treten.¹³⁴ Die menschlichen Hände können Dinge hervorbringen, zu denen die Tiere nicht in der Lage sind.¹³⁵ Die Sprache schließlich ist Voraussetzung für die Kultur, wobei es Menschen gibt, die in beidem eine höhere oder auch eine tiefere Stufe erreichen.¹³⁶ Diese drei Merkmale spielten in der anthropologischen Diskussion namentlich bei Aristoteles und Cicero eine bedeutende Rolle, wie noch zu sehen sein wird.

All diese Überlegungen liefen bereits in der Vorsokratik auf eine tendenziell hierarchisch geordnete Kosmologie hinaus, in der der Mensch einen Platz zwischen Tier und Gott einnahm. Heraklit stellte in diesem Sinne fest:

Der schönste Affe ist häßlich verglichen mit dem Menschengeschlecht.
Der weiseste Mensch wird gegenüber Gott wie ein Affe erscheinen in
Weisheit, Schönheit und allem anderen.¹³⁷

Dieser positive Ansatz wurde von der *Sophistik* aufgegriffen.¹³⁸ Die Sophistik, von der bereits Diogenes stark beeinflusst war, wird in der Regel als *anthropozentrische* geistige Bewegung bezeichnet,¹³⁹ die durch ihre radikale Bezugnahme auf das gemeinsame Wesen des Menschen, seine φύσις, bestehende soziale und politische Normen in Frage stellte und kritisierte.¹⁴⁰ Zwei Gedanken sind es vor allem, die in der Sophistik ausgebildet wurden und die weitere Geschichte unserer Fragestellung entscheidend beeinflussten: die sophistische Diskussion um

¹³⁴ Xenophon, *Mem.* 1,4,11. Vgl. dazu etwa Antonie Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, AHAW.PH 1960/2, Heidelberg 1960, 8. Die Etymologie ἀνω ἄθρων (der hinaufblickende ἄνθρωπος) mag bei dieser Argumentation ursprünglich eine Rolle gespielt haben, später hat sie sich jedoch ganz und gar im Platonismus verselbstständigt, weil sie gut mit der Ideenlehre in Verbindung gebracht werden konnte.

¹³⁵ Xenophon, *Mem.* 1,4,11. S.u. dazu Aristoteles, der diesen Gedanken wieder aufgreift, ihn aber weiter begründet. Vgl. dazu Karl Groß, Art. Finger: RAC 7 (1969) 909-946; Dierauer, Tier und Mensch, 26.36.45-52.98.153f.218f.235f.

¹³⁶ Xenophon, *Mem.* 1,4,12.

¹³⁷ πηθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροῦ ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν. ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν. Heraklit, FVS 22, B82f.

¹³⁸ Zum Begriff der Sophistik vgl. etwa George B. Kerfeld/Hellmut Flashar, *Sophistik*: Klaus Döring/Hellmut Flashar, *Die Philosophie der Antike* 2/1. *Sophistik*, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin, Basel 1998, 1-138; Thomas Buchheim, Art. *Sophistik* I.: HWP 9 (1995) 1075-1082; Karl Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 1, 16. Aufl. Berlin 1967, 111-129.

¹³⁹ Z.B. bei Niederwimmer, *Freiheit*, 15f.

¹⁴⁰ In der berühmten Einleitung zu seiner „Ethik“ stand für Wilhelm Herrmann dieser Ansatz für die „griechische“ Art einer „naturrechtlichen“ Grundlegung von Ethik überhaupt, die er von der „jüdischen“ Ethik des Gesetzesgehorsams unterschied. Vgl. dazu zuletzt die Habilitationsschrift von Friedrich Lohmann, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus*, 30-33 u.ö.

Freiheit, Recht und Natur sowie die Frage der Überlegenheit des Menschen gegenüber dem Tier. φύσις und menschliche Gesetze wurden dabei nicht selten als Kontrastbegriffe gegenübergestellt.¹⁴¹ Ob man deshalb bereits von einem Begriff des „Naturrechts“ sprechen kann, ist in der Literatur umstritten.¹⁴² Eine Leistung der Sophistik war zweifelsohne die Präzisierung der philosophischen Begrifflichkeit im Zusammenhang mit der menschlichen φύσις durch ihre Unterscheidung zwischen dem—kritisierten—positiven Recht (νόμῳ δίκαιον oder θέσει δίκαιον) und dem, was unter dem Begriff des menschengemäßen „Naturrechts“ (φύσει δίκαιον) eine große Karriere in der römischen und abendländischen Rechts- und Staatsphilosophie erfahren sollte. Innerhalb der Sophistik erreichte die Auffassung einer gemeinsamen menschlichen Natur einen gewissen Höhepunkt in einer Formulierung des Rhetors Alkidamas (frühes 4. Jahrhundert v.Chr.):¹⁴³

Gott hat alle frei geschaffen, keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht.¹⁴⁴

Hier ist von einem natürlichen, allen Menschen auf Grund ihrer Gleichheit ursprünglich zustehenden Recht die Rede, wie es die neuzeitlichen Menschenrechte kaum anders formuliert haben. Mit dem θεός, der als Urheber eines solchen Rechtes benannt wird, wurde außerdem explizit eine transzendente Begründung eingeführt. Aristoteles sprach davon, daß es seit Alkidamas die Formulierung eines solchen „allgemeinen Rechtes“ gab.¹⁴⁵ Die Sophistik markiert damit die Wendung zu einem stark normativen φύσις-Begriff, der auch im Gegensatz zu bestehenden positiven Gesetzen formuliert wurde. Es ging auch um den Kampf gegen die positive Rechtstradition des Landes, in dem die Schwachen unterdrückt werden.¹⁴⁶ Das positive Recht wurde an dem neuentdeckten Maßstab des allgemeinen Wesens des Menschen gemessen, aus dem Alkidamas, Antiphon (spätes 5. Jahrhundert v.Chr.) und Lykophron (4. Jahrhundert v.Chr.) die naturrechtliche Freiheit und

¹⁴¹ Vgl. dazu ausführlich Heinemann, Nomos und Physis, 110-162.

¹⁴² Im Gegensatz zu einem großen Teil der älteren Lit. verneint diese Frage etwa vehement Helmut Köster, Nomos Physeos. The Concept of Natural Law in Greek Thought: Jacob Neusner (Hg.), Religion in Antiquity, Leiden 1968, 521-541. Köster sieht in Philon von Alexandrien den eigentlichen Urheber der Naturrechtsidee, mit der er über die Vorgaben aus der hellenistischen Philosophie weit hinausging. Vgl. dazu noch unten das Kap. über Philon.

¹⁴³ Zur Person s. Julius Brzoska, Art. Alkidamas: PRE 1 (1896) 1533-1539.

¹⁴⁴ ἐλευθέρου ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδέν᾽ αὖ δούλον ἢ φύσιν πεποίηκεν. Alcidi., Messeniacos (Guido Avezzi, Alcidiomante Orazioni e Frammenti, Rom 1982, 36/CAG 21,2,74 Rabe).

¹⁴⁵ Arist., Rh. 1,13,1373B18; Rh. 2,23,1397a11-12 und 2,23,1398B11.

¹⁴⁶ Ganz ähnlich bei Lykophron und auch Euripides.

Gleichheit aller Menschen ableiteten.¹⁴⁷ Hippias von Elis (spätes 5. Jahrhundert v.Chr.) kontrastierte diese Freiheit und Gleichheit mit dem Zwang und der Ungleichheit der Menschen unter der Tyrannis der Gesetze (τύραννος νόμος).¹⁴⁸ Dieser Kontrast zwischen der Natur und den Gesetzen der Menschen wird im Anschluß an die Sophistik auch zum Thema zahlreicher Tragödien (Euripides) und Komödien (Aristophanes).¹⁴⁹

Von der Wertschätzung einer solchen allgemeinen menschlichen Natur war es nicht weit zur Formulierung einer Überlegenheit der menschlichen über die tierische Natur.¹⁵⁰ In diesem Zusammenhang entstanden die erwähnten Reflexionen über den *status rectus*, die Überlegenheit der menschlichen Hände und der menschlichen Sprache.

Es war vermutlich *Sokrates*, der zuerst den φύσις-Begriff der Sophistik grundlegend modifizierte, indem er ihn um die Auffassung von dem „Selbst“, dem individuellen menschlichen Geist, ergänzte (s.o.). Der νόμος der Polis kann so—als Ergebnis sokratischer Selbstprüfung—zum νόμος des inneren Selbst werden (dem der historische Sokrates bis in den Tod folgt). Dieses Innere, das Sitz für Normen und Gewissen ist, lokalisierte Sokrates in der überzeitlichen „Seele“ (ψυχή), in der das „Eigentliche“ des Menschen stecke.¹⁵¹ Damit wird nicht nur der sophistische φύσις-Begriff durch den pythagoreischen Seelengedanken ergänzt, sondern auch der Bereich der Transzendenz für die Anthropologie geöffnet.¹⁵² Der Wert des Menschen konzentriert sich auf das Innere, Überzeitliche, Nicht-Materielle. Auch die ältere mythische und vorsokratische Vorstellung vom gottgegebenen Recht wird wohl bereits bei Sokrates in gewissem Sinne ersetzt durch den abstrakteren Begriff des καλόν im Sinne des sittlich Guten, wie er dann von Platon aufgegriffen wurde.¹⁵³

Die Ausrichtung des menschlichen Denkens auf eine höchste Idee oder ein höchstes Gut hin bei *Platon* selbst hatte, wie erwähnt, eine

¹⁴⁷ Vgl. dazu Flückiger, *Naturrecht*, 107-119; Alfred Verdross, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Rombach Hochschul Paperback 20, Freiburg 1971, 16f.

¹⁴⁸ Pl., *Grg.* 484B.

¹⁴⁹ Vgl. dazu Heinimann, *Nomos und Physis*, 110-162.

¹⁵⁰ Einen solchen ideengeschichtlichen Zusammenhang erläutert bereits Sherwood Owen Dickerman, *De argumentis quibusdam apud Xenophonem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Diss. Halle 1909.

¹⁵¹ (Ps.-)Pl., *Alc.* 1, 129B-131A. Vgl. Pl., *Lg.* 959AB. S. dazu etwa Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 18f.

¹⁵² Vgl. dazu Niederwimmer, *Freiheit*, 19-23.

¹⁵³ Vgl. dazu H. Reiner, *Art. Gut, das Gute, das Gut I.*: HWPh 3 (1974) 937-946.

Hierarchisierung in der Kosmologie zur Folge.¹⁵⁴ Im Staatsentwurf der *Politeia* führte dies dazu, daß der einzelne Mensch innerhalb des idealen Staates radikal an seinem Bezug zum höchsten Gut beurteilt wurde. Das καλόν beziehungsweise das ἀγαθόν, dessen Zugang die menschliche Tugend ermöglicht, wurde noch stärker als in den sokratischen Texten zum einzig wahren und objektiven Wert:

Denn die Schlechtigkeit kann nie die Tugend (ἀρετή) noch sich selbst erkennen, die Tugend aber wird allmählich bei richtiger Erziehung zur Erkenntnis ihrer selbst und der Schlechtigkeit kommen. Klug wird nur ein solcher Mensch, wie mir scheint, niemals der schlechte.¹⁵⁵

Indem die Selbsterkenntnis nur dem offen steht, der selbst gut ist, unterstellte Platon, daß das eigentlich entscheidende Wesen des Menschen das Gute ist. Menschen, in denen dieses Gute aus welchen Gründen auch immer nicht offenbar wird, stehen der Verwirklichung dieses höchsten Gutes in der Gesellschaft entgegen.¹⁵⁶ Diese Menschen haben letztlich in der platonischen Seinshierarchie keinen Wert an sich und müssten in letzter Konsequenz aus der menschlichen Gesellschaft entfernt werden:

Also neben einem solchen Justizwesen wirst du auch wohl eine Heilkunde, wie wir sie beschrieben haben, in der Polis einführen, damit beide diejenigen Bürger pflegen mögen, die gutgeartet (εὐφύης) sind an Körper und Seele, die es aber nicht sind, wenn sie nur dem Körper nach schlechtgeartet sind, sterben lassen, die aber der Seele nach böseartig und unheilbar sind, selbst töten?
Demnach wäre das, meinte er, das Beste, sowohl für die selbst, die es erleiden, als auch für den Staat.¹⁵⁷

Im konsequent hierarchisch gedachten Kosmos ist außerdem reichlich Raum für Unterschiede zwischen den Menschen, je nach ihrer Anteilnahme am λόγος oder auch am καλόν. Auch etwa die Sklaverei läßt sich so gut in die „natürliche“ Seinsordnung hineindenken.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vgl. dazu z.B. die übersichtliche, Tiere, Pflanzen und die Geschlechtlichkeit des Menschen berücksichtigende Darstellung bei Luc Brisson, *Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon*: Barbara Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), *L'animal dans l'antiquité*, BPhNS, Paris 1977, 227-246.

¹⁵⁵ πονηρία μὲν γὰρ ἀρετὴν τε καὶ αὐτὴν οὐποτ' ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὐτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται. Σοφὸς οὖν οὗτος, ὥς μοι δοκεῖ, ἀλλ' οὐχ ὁ κακὸς γίγνεται. Pl., R. 509D.

¹⁵⁶ Zu den ethischen Konsequenzen dieses Gedankens s. etwa Adalhard Heitmann, *Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte*, StAns 10, Rom 1940, 20-29.

¹⁵⁷ Οὐκοῦν καὶ ἰατρικὴν, οἷαν εἵπομεν, μετὰ τῆς τοιαύτης δικαστικῆς κατὰ πόλιν νομοθετήσεις, αἱ τῶν πολιτῶν σοὶ τοὺς μὲν εὐφύεις τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς θεραπεύουσι, τοὺς δὲ μή, ὅσοι μὲν κατὰ σῶμα τοιοῦτοι, ἀποθνήσκουσιν ἐάσουσιν, τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφύεις καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀποκτενοῦσιν; Τὸ γοῦν ἄριστον, ἔφη, αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσιν καὶ τῇ πόλει οὕτω πέφανται. Pl., R. 409E-410A.

¹⁵⁸ S. in diesem Sinne etwa Gregory Vlastos, *Slavery in Plato's Thought*: M.I. Finley (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversy*, Cambridge 1960, 133-149.

Auch bei Platon spielt die menschliche φύσις immer wieder eine Rolle. So besteht die Gerechtigkeit im menschlichen Staat für Platon darin, jedem die Möglichkeit zur Ausübung der seiner Natur angemessenen Tätigkeiten zu bieten.¹⁵⁹ Dennoch verlor die φύσις bei Platon den normativen Charakter, den ihr die Sophisten zugesprochen hatten. Im Gegenteil bekämpft er die sophistische Naturrechtslehre. Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen sophistischer und sokratischer beziehungsweise platonischer Naturrechtslehre ist vor allem der Bezugspunkt des Naturrechtes: Dem gottgegebenen Wesen des Menschen, aus dem die Sophisten die Forderung nach dem Schutz der Schwachen ableiten, steht bei Platon die Einsicht in die Rationalität des mit dem νοῦς begabten Menschen gegenüber, die Grundlage für jede rechtliche und politische Ordnung zu sein hat.¹⁶⁰

Trotz seiner Erkenntnisfähigkeit erscheint der Mensch bei Platon in der Regel als ein „Mängelwesen“,¹⁶¹ das von Natur aus „unbeschützt, unbedeckt und unbewaffnet“ ist.¹⁶² Er überlebt nur, weil Prometheus für ihn bei den Göttern das Feuer und die für das Leben nötige

Allerdings heißt dies nicht, daß Platon ungebildeten Sklaven keine Erkenntnisfähigkeit zugesteht. Im *Menon* 82-85 ruft Sokrates einen Sklaven herbei und läßt ihn Quadrate in andere geometrische Formen überführen, indem er durch einen Dialog den Sklaven selbst auf die korrekten geometrischen Formeln zur Umwandlung bringt. Da der Sklave nie Geometrieunterricht hatte, gilt dies Platon als Beweis dafür, daß es sich bei geometrischen Erkenntnissen um eine „Seelenerinnerung“ handelt, an etwas, das die überzeitliche Seele des Menschen bereits vor dessen Geburt wußte.

¹⁵⁹ Pl., *R.* 370B-D; 432D; 433A; 442-444A.

¹⁶⁰ Man vergleiche nur Platons ganz unterschiedliche Bewertung der beiden für die griechische Philosophie so zentralen Begriffe νοῦς und ἐλευθερία (im dezidierten Gegensatz zur Sophistik)! Vgl. dazu Niederwimmer, Freiheit, 24-28; Alfred Verdross, Die Idee der menschlichen Grundrechte: AÖAW.PH 23 (1954), Wien 1955, 335-342. Idealerweise bräuchte man nach Platon gar keine Gesetze, wenn es einen Monarchen gäbe, der über den perfekten νοῦς verfügte und so die Menschheit gerecht regieren könnte (Pl., *Plt.* 9,875). Dieser Gedanke findet sich auch bei Aristoteles, *Pol.* 3,13p 1284A. Dennoch ist Platons Tugendlehre keineswegs frei von naturrechtlichen Ideen: Einer politischen Ordnung beispielsweise, die den Menschen sittlich erniedrigt, ist nach Platon zu widerstehen. Die zumindest gedankliche Freiheit von Autorität ist dabei Voraussetzung für die Frage nach der Natur des Menschen, worauf Leo Strauss in seiner Platonauslegung zu Recht hingewiesen hat. Vgl. Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte, stw 216, Frankfurt 1977, insbes. 86f.

¹⁶¹ Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, GA 3, Frankfurt 1993 (EA 1940). Vgl. zu diesem Konzept, seiner Vorgeschichte und seiner Rezeption im 19. und 20. Jh. Egert Pöhlmann, Der Mensch—das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen: AKuG 52 (1970) 297-312.

¹⁶² Pl., *Prt.* 321C. Das Zitat stammt aus dem „Mythos“ des Protagoras. Trotz erheblicher Vorbehalte gegen die Sophistik war Platon von Protagoras beeindruckt und schließt sich ihm in manchen Punkten an. Der Unterschied liegt im Vergleichspunkt: Platon hat meist das Göttliche im Sinn (vgl. z.B. Pl., *Smp.* 202E-204C), andere Autoren auch das Tier, das ebenfalls besser ausgestattet ist als der Mensch. In der antiken Rezeptionsgeschichte galt die Vorstellung vom Menschen als einem Mängelwesen in der Regel jedenfalls uneingeschränkt als platonisch autorisiert.

Weisheit (περὶ τὸν βίον σοφία) stiehlt.¹⁶³ Das menschliche Können kann deshalb Schwächen kompensieren, aber der Mensch ist ursprünglich alles andere als gut ausgestattet. Die Erfüllung menschlichen Lebens ist nur möglich, wenn der Mensch über die menschlichen Dinge hinausgelangt, das heißt, er muß in Berührung mit dem ihn über-treffenden Göttlichen kommen. Im platonisierenden Christentum konnte dieses Angewiesensein auf die Berührung mit dem Göttlichen mit der Überlieferung von der Gnadenbedürftigkeit des Menschen gut in Einklang gebracht werden. Auch die ähnliche, aber stärker aus der platonischen Erkenntnistheorie herrührende Metapher des Körpers als eines „Käfigs“¹⁶⁴ wurde vom Christentum aufgegriffen und eschatologisch umgedeutet.¹⁶⁵

Diese Notwendigkeit muß auch bei der Wesens- und Zielbestimmung der platonischen Anthropologie mitgedacht werden, die stets die (Gottes-)Erkenntnis des Menschen im Blick hat. Äußere Kennzeichen, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet, sind auf-rechter Stand und Himmelsblick.¹⁶⁶ Diese galten im Unterschied zur Sophistik seit Platon als Zeichen für die natürliche Bestimmung des Menschen zu Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, welche wiederum für das Leben nach dem Tod konstitutiv sind.¹⁶⁷ Auch die Normen für das menschliche Leben sind ein Ergebnis dieser transzendenten Erkenntnis, was Platon in dem Begriff der φρόνησις zusammenfaßte. φρόνησις wurde im goldenen Zeitalter der griechischen Philosophie zur Chiffre für den Optimismus, durch innere Anschauung der Seele das reine Gute und damit letztendlich ethische Normen und Handlungsanweisungen erkennen zu können.

Auch der frühe *Aristoteles* teilte diesen Optimismus, der geradezu mit einer „Wendung ins Kontemplativ-Religiöse“ verbunden

¹⁶³ Pl., *Prt.* 321DE. Vgl. Aischylos, *Pr.* 109-111.

¹⁶⁴ εἰργμός—eigtl. „Gitter“ (durch das die Philosophie die Welt betrachtet), so z.B. in Pl., *Phd.* 82E u.δ. Auch die Bezeichnung als Fessel (δεσμός), Gefängnis (φρουρά bzw. δεσμοτήριον) und Grab (σῆμα) finden sich. Cicero spricht von der Umzäunung des Leibes (*custodia* und *claustrum*: Cic., *Rep.* 6,14f; *Lael.* 4,14; *Tusc.* 1,118; vgl. Sen., *Ep.* 70,19 und 79,12). S. dazu (jeweils mit Lit.) Pierre Courcelle, Art. Käfig der Seele: RAC 19 (2001) 914-919; ders., Art. Grab der Seele: RAC 12 (1983) 455-467; ders., Art. Gefängnis der Seele: RAC 9 (1976) 294-318.

¹⁶⁵ Ambr., *Bon. mort.* 9,38. Dabei geht es Ambrosius darum zu zeigen, daß der Tod für die Christen etwas Erstrebenswertes ist. Augustin, der das Bild (*carcer*; einmal schlägt er auch *angustia* [Enge] vor: Aug., *En. in Ps.* 141,17,13) ursprünglich wohl ebenfalls verwendet (s. die frühe Schrift Aug., *C. acad.* 2,7), warnt allerdings auch vor dem möglicherweise mißverständlichen Gebrauch dieser Begriffe (Aug., *Retract.* 1,3; vgl. Aug., *Ciu.* 10,30,16).

¹⁶⁶ Pl., *R.* 585B-586B; Pl., *Ti.* 90A-D.

¹⁶⁷ Im *Symposion* ist in diesem Sinne die Erfahrung des göttlichen Schönen selbst αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν: Pl., *Smp.* 202E. Darin stimmt Aristoteles mit Platon weitgehend überein: Nach Arist., *EN* 1177B,24f, ist dies das „höchste Glück des Menschen“.

war.¹⁶⁸ Hieran schloss sich die hellenistische Erbauungsliteratur an, und hier zeichneten sich bereits Entwicklungslinien in die christliche Soteriologie hinein ab.¹⁶⁹ Dennoch bleibt festzuhalten, daß bei all diesen Überlegungen eine besondere Würde des Menschen, die ihn zu einem besonderen Umgang mit anderen Menschen verpflichten und besondere Rechte begründen würde, zwar in der Konsequenz einer solchen besonderen Bestimmung des Menschseins zu vermuten wäre, sie aber nicht explizit in den Blick rückte.

Darüber hinaus hat Aristoteles mindestens zwei wichtige Aspekte zu unserer Fragestellung beigetragen: 1. die Bestimmung unterschiedlicher Grade in der anthropologischen Entwicklung des Individuums und 2. die diesseitige Zielbestimmung des Menschen und damit einhergehend eine deutlich positivere Bestimmung des diesseitigen Menschen und seines irdischen Körpers.

1. Aristoteles unterschied nicht nur, wie es seine Vorgänger getan hatten, zwischen menschlicher und physikalischer Natur (dazu trat bei ihm auch noch die Lehre von der göttlichen φύσις),¹⁷⁰ sondern er unterschied innerhalb der Anthropologie verschiedene Grade: Zu jedem Lebewesen gehörte nach Aristoteles ein Anfangszustand und ein Zustand seiner vollen Entfaltung, auf den er hinstrebt. Diese seine „Entelechie“, sein „Ziel-Streben“ ist der Grund für die nur graduelle Entfaltung der menschlichen φύσις, die im keimartigen Anfangszustand noch ganz verhüllt ist.¹⁷¹ Kleine Kinder stehen beispielsweise erst am Anfang ihrer Entwicklung zum Menschen und unterscheiden sich kaum von den Tieren:

Bei den Kindern unterscheidet man gleichsam nur Spuren und Samen ihrer späteren Eigenschaften, ihre Seele unterscheidet sich aber in jenem Zeitabschnitt sozusagen überhaupt nicht von der Tierseele.¹⁷²

Der Embryo schließlich ist für die aristotelische Denkart sogar erst auf der Stufe der Pflanzen, was ihn aber nicht daran hindert, eines Tages zu einem vollständigen, mit Vernunft begabten Menschen heranzuwach-

¹⁶⁸ Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. Aufl. Berlin, 82. Vgl. Franz Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Aristoteles Gesamtausgabe 1956, 449.

¹⁶⁹ Vgl. dazu Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, 9-16.

¹⁷⁰ Arist., *EN* 1134f.

¹⁷¹ Arist., *Pol.* 1252f.

¹⁷² Φανερόν δὲ περὶ ὧν λέγομεν, ἐστὶν ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τοῦτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἔξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἶον ἰχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἡ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον. Arist., *HA* 588AB (ed. Dittmeyer, 295, 27-1). Dieser Abschnitt ist vielleicht von Theophrast formuliert; inhaltlich ist er ohne Zweifel aristotelisch, was für unsere Zwecke ausreichend sein soll.

sen.¹⁷³ Dieses entelechische Denken ist auch der Grund für die besondere Stellung der Polis im aristotelischen Denksystem, denn hier hat der Mensch—*ἄνθρωπος φύσει ζῶν πολιτικόν!*¹⁷⁴—erst die Möglichkeit seiner vollen Entfaltung gefunden. Für Aristoteles war der Mensch ein Gemeinschaftswesen, das nur in der Gemeinschaft von Familie und Polis ein menschenwürdiges Leben führen kann.¹⁷⁵ Diese Entfaltung aber setzte Aristoteles im wesentlichen mit dem *εὖ ζῆν*, dem guten Leben, gleich, das deshalb auch das höchste Ziel jeder naturgemäßen menschlichen Politik und jedes Handelns überhaupt zu sein hatte.¹⁷⁶ Die konkrete Ausgestaltung dieses Grundsatzes erfolgte in den wirkungsgeschichtlich überaus einflußreichen ethischen und dianoetischen Tugendreihen.¹⁷⁷ Eine solche Anthropologie, die von unterschiedlichen Stufen der menschlichen Natur ausging, kam ohne die Annahme einer wirklichen Gleichheit aller Menschen aus, wie sie noch die Sophisten vertreten hatten. Metöken, Frauen, Kinder und Sklaven ließen sich als Menschen verstehen, deren *φύσις* nicht voll entwickelt ist, die also im Falle der Frauen und Kinder der Leitung des erwachsenen Mannes bedürfen.¹⁷⁸ Es ist nicht verwunderlich, daß die wohl aus dem 3. Jahrhundert stammende pseudo-aristotelische „Physiognomie“ diesen Gedankengang schließlich in ein ganzes gestuftes System von niederen und höheren Stufen des Tier- und des Menschseins überführte, in dem die Minderwertigkeit der Frau beziehungsweise der weiblichen Tiere als unmittelbar evident beschrieben wird.¹⁷⁹ Im Falle der Sklaven unterschied Aristoteles diejenigen, die „Sklaven von Natur aus“ sind und nur an der Vernunft teilhaben, um Befehle auszuführen,¹⁸⁰ von denen, die durch Krieg in den Sklavenstand getreten sind und deren Natur durch diese Umstände gewaltsam unterdrückt

¹⁷³ S.o. Vgl. dazu ausführlich Dierauer, *Tier und Mensch*, 100-161.

¹⁷⁴ Arist., *Pol.* 1253A.

¹⁷⁵ Vgl. Erich Fascher, *Das Menschenbild in biblischer Sicht*, AVTRW, Berlin 1962, 5.

¹⁷⁶ Arist., *Pol.* 1279A und 1288A.

¹⁷⁷ Arist., *EE* 1220f.

¹⁷⁸ Arist., *Pol.* 1259B. Lesley Ann Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford 1994, 225, kommt deshalb etwa zu dem Schluß: „For Aristotle ... [a woman] is a substandard man whose body only approximates to the ideal in human structure and processes.“

¹⁷⁹ Ps.-Arist., *Physiogn.* 806B 33, 809A 25 und 814A 8. Zu dieser Stelle vgl. Maria Michela Sassi, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago/London 2001, 35f. Vgl. zur antiken Physiognomie außerdem zuletzt Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge. Studies in Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire, The Body, in Theory. Histories of Cultural Materialism*, Ann Arbor 1994; Gilbert Dagron, *Image de bête ou image de dieu. La physiognomie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins: Poikilia*. FS Jean Pierre Vernant, Paris 1987, 69-80.

¹⁸⁰ Arist., *Pol.* 1254B.

wird.¹⁸¹ Aristoteles' scharfe Formulierungen gerade in der Frage der Naturgemäßheit der Sklaverei lassen freilich auch erkennen, daß zu seiner Zeit starke Denkströmungen existierten, in denen die Sklaverei bereits als unnatürlich gebrandmarkt wurde und gegen die Aristoteles deshalb polemisierte.¹⁸²

2. Andererseits führten diese Überlegungen bei Aristoteles auch zu einer etwas positiveren Einschätzung des menschlichen Leibes und des Menschen im Kosmos, als sie im Platonismus zu beobachten war. Denn wenn die Natur insgesamt in hierarchischen Stufen geordnet ist, kommt dem Menschen notwendigerweise die höchste Stufe aller irdischen Lebewesen zu.¹⁸³ Dem hätte grundsätzlich auch Platon zugestimmt. Bei ihm war es aber die den Körper als Organ benutzende und dem Göttlichen nahestehende Seele, die diese Stellung des Menschen bestimmte, und nicht der menschliche Körper und seine physischen Möglichkeiten innerhalb einer kosmischen Ordnung. Für Aristoteles rückten allerdings auch andere Teile des Menschen in den Blick des „Naturganzen“. ¹⁸⁴ Der Mensch verfüge über das verhältnismäßig größte Gehirn (das der Männer sei noch größer als das der Frauen)¹⁸⁵ und die größte Menge an Blut, das außerdem im Gegensatz zu den Tieren dünn und rein und warm sei.¹⁸⁶ Die Begründung einer Überlegenheit des menschlichen Körpers blieb jedoch dem platonischen Denken verpflichtet:¹⁸⁷

Der Mensch hat anstelle von Beinen und vorstehenden Füßen Schultern und sogenannte Hände. Als einziges von den Lebewesen geht er nämlich aufrecht deswegen, weil seine Natur und sein Wesen göttlich sind.¹⁸⁸

Im Gebrauch der menschlichen Hände kommt die Vernunft des Menschen zum Ausdruck, der *status rectus* bezeichnet die Aufgabe des Menschen, zu denken und die Vernunft zu gebrauchen, und auch die Sprache ist Zeichen dieser Vernünftigkeit.¹⁸⁹ Vor allem aber ist die Ethik Teil dieses Gedankenganges: Nur der Mensch kann denken, sich er-

¹⁸¹ Arist., *Pol.* 1355A.

¹⁸² Vgl. Arist., *Pol.* 1253B. S. dazu Vlastos, *Slavery*, 301f.

¹⁸³ Vgl. Arist., *PA* 656A.

¹⁸⁴ Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 37.

¹⁸⁵ Arist., *PA* 653A.

¹⁸⁶ Arist., *PA* 648A.

¹⁸⁷ Arist., *EN* 1177B-1178A.

¹⁸⁸ Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀντὶ σκελῶν καὶ ποδῶν τῶν προσθίων βραχίονας καὶ τὰς καλουμένας ἔχει χεῖρας. Ὅρθον μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζώων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεῖαν· Arist., *PA* 686A25-28. Vgl. Pl., *Ti.* 90A.

¹⁸⁹ λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· („Der Mensch verfügt als einziges von den Lebewesen über Vernunft“; Arist., *Pol.* 1253A).

innern und vor allem „bewußt wollen“¹⁹⁰ und damit zum Subjekt von Ethik werden.¹⁹¹ Tiere können nicht aus Einsicht sittlich gut handeln und davon auch nicht profitieren.¹⁹² Als Subjekt der Ethik und damit als eine Kreatur, die gut und schlecht, gerecht und ungerecht zu unterscheiden weiß, ist der Mensch „ein von Natur aus nach Gemeinschaft strebendes Wesen“.¹⁹³ Vernunft, Sprache und die Fähigkeit zu sittlichem Handeln sind damit Hauptkennzeichen des Menschen im Gegensatz zum Tier. Andererseits stimmte Aristoteles mit Platon darin überein, daß der Mensch das schlimmste aller Lebewesen sei, solange er nicht durch Recht und Gesetz zivilisiert werde.¹⁹⁴ Im großen und ganzen entfernte sich Aristoteles also in der Frage nach dem Wert des Menschen nicht weit von Platons Vorgaben, auch wenn der Grundton etwas positiver ist.¹⁹⁵

Epikur (341-270) und seine Schüler sehen den Menschen ursprünglich in einem tierähnlichen Zustand, aus dem er sich, weil er ansonsten schlechter ausgestattet ist als die Tiere, erst langsam befreien mußte.¹⁹⁶ Die Entwicklung seiner geistigen Fähigkeiten ist deshalb nicht von vornherein Teil seiner Natur, sondern der Mensch mußte sich diese erst langsam aneignen, um seine sonstigen Schwächen kompensieren zu können. Grundsätzlich liegt der epikureischen Anthropologie und ihrem aus der Physik abgeleiteten Materialismus eine Abneigung zugrunde, eine Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem zuzulassen. Deshalb wird auch die Vorstellung einer nach dem Tod weiterlebenden Seele abgelehnt. Dagegen ist das Konzept einer allen Menschen gemeinsamen φύσις durchaus Grundbestandteil des epikureischen Denkens. Es versucht ein Leben zu lehren, das dieser Natur entspricht. In diesem Punkt begegnen sich epikureische und kynische Reflexionen über die menschliche Natur.

¹⁹⁰ Arist., *HA* 588A.

¹⁹¹ Arist., *EN* 1139B 20. Vgl. z.St. den Komm. Franz Dirlmeier (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, übers. u. komm., Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 6, 9. Aufl. Berlin 1991, 446.

¹⁹² Arist., *EN* 1178B.

¹⁹³ ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Arist., *Pol.* 1253A. Vgl. Aristoteles, *EN* 1145A.

¹⁹⁴ Arist., *Pol.* 1253A.

¹⁹⁵ Zu diesem etwas positiveren Grundton gehört auch seine Relativierung von Platons Selektionsmechanismen für Kranke (Pl., *R.* 409E-410A) in Arist., *Rh.* 1,1,1355B12f.

¹⁹⁶ Vgl. zur Anthropologie Epikurs Dierauer, *Tier und Mensch*, 194-198; Wolfgang Schmid, Art. Epikur: RAC 5 (1962) 681-819 (mit einer Diskussion der Verhältnisse zwischen Epikureismus und christlicher Theologie).

Die für uns vielleicht wichtigste Neuerung der in der *platonischen Tradition* stehenden Kosmologie und Anthropologie in der *späteren Zeit* ist die nun ganz breite Einführung des εἰκὼν θεοῦ-Begriffes in die Argumentation.¹⁹⁷ Wenn bei Platon der Kosmos als sichtbarer Gott bezeichnet wurde, der ein Abbild des Unsichtbaren, aber Intelligiblen ist (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ),¹⁹⁸ so formulierte *Plutarch* (ca. 45-125 n.Chr.), dessen Werk einen Einblick in die Welt des Platonismus zur Frühzeit der Alte Kirche ermöglicht, nun zugespitzt: Der Kosmos ist Ebenbild Gottes, εἰκὼν θεοῦ.¹⁹⁹ Ein *Plutarch* zugeschriebenes Fragment bezeichnet auch den Menschen als εἰκὼν Gottes, wobei Echtheit und Sinn dieser Stelle umstritten sind.²⁰⁰ In der Konsequenz dieser Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem liegt zweifellos die Möglichkeit einer sehr positiven Sicht der Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos. Jedenfalls wurde in der Ideenlehre der Schritt von der Kosmologie zur Anthropologie im Platonismus immer wieder angedeutet.²⁰¹

Im dritten Jahrhundert nach Christus erfuhr der Platonismus vor allem durch *Plotin* wiederum eine neue Wendung, wie bereits zu sehen war. Jetzt finden sich immer präziser ausgearbeitete Stufenfolgen verschiedener Hypostasen, in die der Mensch eingebettet wurde. Der Kosmos erhielt einen gestuften Aufbau, der sich von Platons Differenzierung materieller und immaterieller Realitäten leiten ließ. An der Spitze steht eine Art göttlicher Weltvernunft (λόγος), zu der sich andere Vernunftwesen je nach ihrer Abhängigkeit von den materiellen Realitäten positionieren, so daß sich—vereinfacht—in etwa folgendes Schema ergibt:

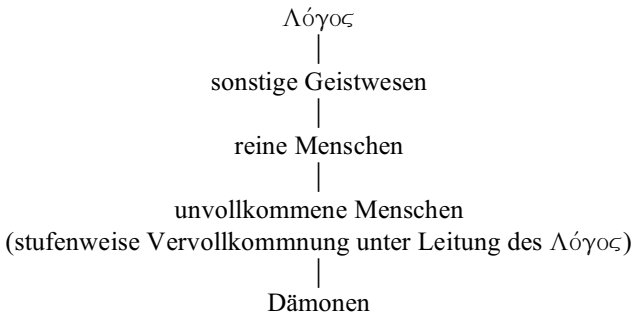
¹⁹⁷ Vgl. dazu ausführlich Eltester, *Eikon* im NT, 59-68.

¹⁹⁸ So z.B. in dem berühmten Schlußsatz des *Timaios*: „Nachdem die Welt mit sterblichen und unsterblichen belebten Wesen ausgerüstet und erfüllt worden ist, ist sie so selbst zu einem sichtbaren Wesen dieser Art geworden, welches alles Sichtbare umfaßt, zum Abbild des Schöpfers und sinnlich wahrnehmbaren Gott und zur größten und besten, zur schönsten und vollendetsten, die es geben konnte, geworden, diese eine und eingeborene Himmelswelt.“ (Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὁδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὁδε μονογενὴς ὢν. *Pl., Ti.* 92C; Übers. nach Franz Susemihl, *PSW* 3,191).

¹⁹⁹ *Plut., Is.* 49,371Af; *Is.* 53f,277Ef; *Is.* 64,377f.

²⁰⁰ *Plut., Frg.* 7,27 (ed. Bernardakis 7,33). Zu dieser Stelle s. Eltester, *Eikon* im NT, 67f.

²⁰¹ Vgl. etwa die Aussagen darüber bei *Lukian., Im.* 28.



Der Standort des Menschen in dieser Hypostasenhierarchie ist nicht unveränderlich; zumindest seine Seele (die menschliche Einzel-ψυχή)²⁰² kann eschatologisch oder in meditativer Ekstase innerhalb der Hypostasenreihe auf- und absteigen. Es ist lediglich eine Frage der Selbsterkenntnis, des Erkennens des „Gottes in uns“ beziehungsweise des inneren Menschen (εἴσω ἄνθρωπος), ob ein solches Aufsteigen gelingt oder nicht. Ziel dieser Selbsterkenntnis ist es, selbst νοῦς zu werden und damit Abbild des Einen; allerhöchstes Ziel und letzte Stufe schließlich kann es dann sogar sein, mit dem Einen ganz eins, das heißt „vergottet“ zu werden.²⁰³ Dieses Ebenbild-Werden (ὁμοίωσις πρὸς θεόν) bestand für Plotin also gerade in der Abwendung vom Körperlichen und der Hinwendung zum Göttlichen, dem alle Leidenschaft (πάθη) fremd ist.²⁰⁴ Dort, wo der νοῦς sichtbar wird, ist Göttliches im Menschen sichtbar, was seine Stellung von der anderer Geschöpfe ohne erkennbaren νοῦς unterscheidet.

Damit nimmt der Mensch eine Zwischenposition zwischen den Göttern und den Tieren ein.²⁰⁵ Der gesamte irdische Kosmos kann als— notwendiges—Abbild der oberen Welt verstanden werden, was Plotin vor allem gegenüber der pessimistischen Weltsicht der Gnosis betont: Die Schönheit der Welt und auch des Menschen entspricht der unvollkommenen Schönheit eines Abbildes.²⁰⁶ Andererseits verhindert

²⁰² Diese Präzisierung ist wichtig, denn bei Plotin erscheint ψυχή auch im Sinne einer kosmischen Hypostase.

²⁰³ Vgl. vor allem Plotin, *Enn.* 5,1,10-12 und 6,9,11. Die Möglichkeit des Erreichens dieser letzten Stufe wird im früheren Platonismus zum Teil auch abgelehnt, z.B. von Philon (vgl. z.B. Philon, *All.* 1,31,1,69 u.ö.). Vgl. zum Ganzen Eltester, *Eikon* im NT, 83-101.

²⁰⁴ S. dazu ausführlich Merki, *ὁμοίωσις Θεῷ*, 17-35.

²⁰⁵ Plotin, *Enn.* 3,2,8. Vgl. dazu noch A. Hügli, *Art. Mensch II. Antike und Bibel 1. Klassische indische und griechisch-römische Philosophie: HWPh 5* (1980) 1061-1069.

²⁰⁶ S. Plotin, *Enn.* 2,9,2-4 und *Enn.* 2,9,8.

dies eine zu positive Einschätzung des Menschen beziehungsweise eine Überschätzung seiner Fähigkeiten:

Man empört sich über das Unrecht unter den Menschen nur deshalb, weil man verlangt, der Mensch müsse im All in der höchsten Ehre stehen, weil kein Wesen weiser sei als er. In Wirklichkeit aber steht der Mensch in der Mitte zwischen den Göttern und den Tieren, er kann nach beiden Seiten sich neigen, und einige gleichen sich dem einen, einige dem anderen an, einige bleiben dazwischen, und das ist die Mehrzahl.²⁰⁷

Am stärksten hat dieses Menschenbild auf christliche Theologen des 3. Jahrhunderts eingewirkt (Origenes), zumal die Rede vom „Abbild“ mit dem alttestamentlichen *Imago-Dei*-Gedanken in Verbindung gebracht werden konnte. Wir werden auf Spuren einer solchen Anthropologie und Kosmologie auch noch an anderer Stelle treffen.

Ebenso wie im Platonismus lassen sich auch in der philosophischen *Stoa* in ihrer mehrhundertjährigen Entwicklungsgeschichte einige für die hier interessierende Fragestellung entscheidende anthropologische Grundzüge verfolgen.²⁰⁸ Sie sind bestimmt 1. von einer praktisch-individual- wie universalethischen Ausrichtung (Tugendlehre und rechtliche sowie politische Theorie) und 2. von einer Neubestimmung der menschlichen Natur, in der die Würde des Menschen und die prinzipielle Gleichheit aller Menschen eine besondere Rolle spielen. In keiner anderen antiken Geistesströmung wird deshalb der Unterschied zwischen Mensch und Tier so stark betont wie in der *Stoa*. Andererseits bot die stoische Mikro-Makrokosmos-Vorstellung von der Welt²⁰⁹ auch wieder Anknüpfungs-

²⁰⁷ Θανάζεται δὲ ἐν ἀνθρώποις ἀδικία, ὅτι ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν ἐν τῷ παντὶ τὸ τίμιον εἶναι ὡς οὐδενὸς ὄντος σοφωτέρου. Τὸ δὲ κεῖται ἄνθρωπος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ θηρίων καὶ ῥέπει ἐπ' ἅμφω καὶ ὁμοιοῦνται οἱ μὲν τῷ ἐτέρῳ, οἱ δὲ τῷ ἐτέρῳ, οἱ δὲ μεταξὺ εἰσιν, οἱ πολλοί. Plotin, *Enn.* 3,2,8 (PhB 215a, 62,7-11).

²⁰⁸ Der Begriff „*Stoa*“ bezeichnet einen breiten und teilweise uneinheitlichen Entwicklungsstrom in der Philosophiegeschichte des Abendlandes. Was die Ethik und die Anthropologie angeht, so lassen sich dennoch einige Grundaussagen treffen, denen die meisten Stoiker zugestimmt hätten (auch etwa der auch pythagoreisch beeinflusste jüngere Seneca oder der noch eklektischer denkende Cicero), so daß man mit der Differenzierung in ältere, mittlere und jüngere *Stoa* m.E. für die Zwecke dieser Arbeit zunächst auskommt. Vgl. dazu etwa die Übersichten bei Marcia Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 Bde., SHCT 34/35, 2. Aufl. Leiden 1990, vor allem I, 31-50. Weitere aktuelle Lit. bei Maximilian Forschner, *Art. Stoa; Stoizismus I. Stoa: HWP* 10 (1998) 176-184; ders., *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2. Aufl. Darmstadt 1995. Zur Frage nach Naturrecht und „Menschenrechten“ in der *Stoa* vgl. etwa den Überblick bei Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The origins of the Western Debate*, Ithaca/London 1993, 134-157.

²⁰⁹ Dieser Begriff ist für die klassischen Quellen freilich durchaus problematisch, da er inhaltlich zwar nachzuvollziehen ist, die Formulierung sich jedoch erst im Mittelalter einbürgert. S. dazu Walther Kranz, *Kosmos*, ABG 2/1, Bonn 1955, 51, Anm. 38.

punkte für die platonische Abbild-Urbild-Vorstellungen in der Anthropologie.²¹⁰

Die frühe Stoa, soweit sich ihre anthropologischen Äußerungen aus der späteren Literatur erheben lassen, sah den Menschen bestimmt von einem gemeinsamem Gesetz (νόμος κοινός), dem zu folgen als Tugend (ἀρετή) aufgefaßt wurde.²¹¹ Diese Bestimmung hatte zwei gewichtige Konsequenzen: Zum einen erhielt dadurch die Vernunft, die allein zur Tugend befähigt, eine besondere Rolle für die Anthropologie. Zum anderen einte dieser νόμος κοινός die gesamte Menschheit, die in der Stoa stets als die Gemeinschaft der an der Vernunft Teilhabenden aufgefaßt wurde.²¹² Damit begegnet hier ein im Wortsinne „kosmopolitischer“ Universalismus.²¹³ Das Verhältnis der stoischen zur platonischen und aristotelischen Anthropologie ist nicht immer leicht zu bestimmen. Der Logos erhielt wieder eine zentrale Bedeutung (s.u.), und die Zuwendung zur empirisch wahrnehmbaren Welt wurde durch eine neue Innerlichkeit ergänzt und teilweise sogar ersetzt. Andererseits erfuhr die platonische Kosmologie eine Neuordnung, die von der politischen Ethik des Aristoteles nicht unbeeinflusst geblieben ist. Bereits in den politik-theoretischen Ausführungen Epikurs wurde zum Beispiel der Primat der Vernünftigkeit zentral, der als Grundlage des Rechts die gegenseitige Übereinkunft von mit Vernunft und vor allem mit Sprache begabten Menschen sah. Tiere und Barbaren, die dieser Vereinbarung nicht fähig sind, verfügten deshalb über kein Recht.²¹⁴ Ein Recht, das sich von diesen Wurzeln entfernt und deshalb seinen Nutzen verloren hatte, sollte deshalb nicht mehr als Recht verstanden werden.²¹⁵ Die Stoa knüpfte—trotz ihrer sonstigen Differenzen zu Epikur—an diese Gedanken an.²¹⁶ Der Begriff der Ebenbildlichkeit, der sich in älteren Vorstellungen bereits angedeutet hatte (siehe oben), wurde weiter präzisiert: Die Vernunft²¹⁷ oder die Seele²¹⁸ ist der Ort, an dem die Verwandtschaft mit

²¹⁰ Rudolf Allers, *Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus*: Tr. 2 (1944) 319-407; s. bereits Adolf Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro-Makrokosmos*, Diss. Bern 1900; Stein, *Psychologie der Stoa*, 205-214.

²¹¹ D.L. 7,87f.

²¹² Plut., *Alex.* 329AB; Sen., *De ira* 2,31,7; Sen., *Ad Lucilium* 95,52f.

²¹³ Die Idee der Kosmopolis der Vernunftmenschen ist durchaus auch politisch wirksam geworden. Vgl. dazu nur Pohlenz, *Stoa*, 139f.

²¹⁴ Epikur., *Sent.* 32.

²¹⁵ Epikur., *Frg.* 524 (ed. Usener); *Sent.* 32.

²¹⁶ So z.B. in der Psychologie des Poseidonios.

²¹⁷ Explizit bei Muson. 90H.

²¹⁸ So beim (späten, und bereits Platonismus und Aristotelismus mit stoischen Gedanken vermischenden) Maximus von Tyros, 21,6 (ed. Hobein).

dem Göttlichen ganz offenbar ist. Die tugendhaften Menschen sind Ebenbilder der Götter.²¹⁹

Mit diesem Gedanken ging in der Regel eine Zurücknahme der stufenförmigen, hierarchischen Kosmologie des Platonismus einher, denn ein noch höheres, ganz außerhalb der Welt liegendes Göttliches verlor mit einem zunehmend „pantheistischen“ und damit weltbezogeneren Ansatz seine Bedeutung.²²⁰ Auf der anderen Seite wurde der Abstand des Menschen vom Tier nun vergrößert: Den Tieren wurde jegliche Teilhabe an der Vernunft abgesprochen, sie waren ebenso wie die Pflanzen nur für den Menschen geschaffen.²²¹ Die Tiere können lediglich das, was ihnen angeboren ist, sie kennen keine individuelle Variation und keine Entwicklung in ihren Fähigkeiten.²²² Begleitet wurde dies von einer positiveren Bestimmung des Menschen innerhalb der Kosmologie. Man kann geradezu formulieren, daß sich die (orthodoxe) Stoa als einzige philosophische Strömung in der Antike zu einer wirklich positiven Bewertung der Stellung des Menschen in der Natur durchgerungen hat.²²³ In der älteren Stoa machte sich bereits ein „Anthropozentrismus“ bemerkbar, für den alles in der Welt um des Menschen willen geschaffen worden war; in der sogenannten „mittleren Stoa“ eines Panaitios dominierte ganz konkret die Vorstellung von der Hoheit des Menschen, der Herr über die ganze Natur, Tiere, Pflanzen, Meere, Flüsse und die Erde ist.²²⁴ Hinter diesen Überlegungen steht ein ebenso starker Rekurs auf die Innerlichkeit wie etwa in der Kynik. Während sich der Kyniker jedoch im Protest gegen die herrschenden Zwänge aus den bestehenden Ordnungen ausgliedert, sorgt die stoische Vernunftserkenntnis der Weltordnung bei den meisten Autoren gerade dafür, daß sie sich eins mit dem ordnenden Logos wissen.²²⁵ Damit ist aber auch der kynische Freiheitsbegriff relativiert: Die absolute Freiheit gibt es nur für den inneren Menschen, der äußere Mensch untersteht dem Weltgesetz. Fügt sich der Mensch diesem Weltgesetz, kann er die innere Harmonie (*tranquillitas animi*; ἀπάθεια, ἀταραξία) erreichen. Hier liegt

²¹⁹ Sen., *Const. Sap.* 8,2; Sen., *Ep.* 48,11 und 59,14; Sen., *Tranqu.* 8,5; D.L. 6,51 (von Diogenes Laertios dem Kyniker Diogenes von Sinope zugeschrieben). Vgl. dazu Wilhelm Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Diss. Freiburg/Ch. 1951, 28-43.

²²⁰ S. in diesem Sinne etwa Heitmann, *Imitatio Dei*, 32-47.

²²¹ Vgl. dazu Pohlenz, *Stoa*, 40.84f; Dierauer, *Tier und Mensch*, 199-252. Diog. Bab., *SVF* 3,213, *frg.* 20; vgl. Cic., *De nat. deorum* 2,63 und 2,153.

²²² Democr., *VS* 2,173, *frg.* 154; Seneca, *Ep. mor.* 90,22. Vgl. dazu etwa Hügli, *Mensch II*, 1068. Aufgegriffen wird dieser Gedanke von Or., *Cels.* 4,86, vgl. dazu Kap. 4.

²²³ Vgl. in diesem Sinne etwa Pöhlmann, *Der Mensch*, 303.

²²⁴ Vgl. dazu Pohlenz, *Stoa*, 196-198.

²²⁵ Vgl. etwa Plut., *Is.* 67.

zweifelsohne der Beginn der abendländischen Beschäftigung mit dem *ontologischen* Problem der menschlichen Willensfreiheit.²²⁶

In der späten Stoa des *Epiktet* schließlich erhalten diese Gedanken eine noch stärkere praktische Ausrichtung.²²⁷ Abgeleitet aus der Dichotomie von innerem und äußerem Mensch und aus der Forderung, alles gemäß der Natur zu tun, folgert Epiktet eine strikte Trennung aller menschlichen Entscheidungen in solche, die das ἴδιον betreffen (Vorstellung, Trieb, Begehren, Abneigung), und solche, die sich auf τὰ ἔξω beziehungsweise τὰ ἀλλότρια (Körper, Besitz, Ansehen, Ehrenstellen) beziehen. Die äußeren Dinge sollen möglichst keinen Einfluß auf die inneren gewinnen können, weil nur so die souveräne Vernunft des Menschen freie Entscheidungen treffen kann; Entscheidungen auf der Grundlage der äußeren Dinge zu treffen, bedeutet jedoch Unterwerfung unter unnatürlichen Zwang.²²⁸ In diesem Sinne ist der freie, selbst gewählte und selbst gestaltete Tod Höhepunkt des Triumphes einer stoisch absolut gesetzten menschlichen Vernunft.²²⁹ Freiheit wird also in der kaiserzeitlichen Stoa zum Leitbegriff philosophischer Bildung.²³⁰ In diesem Zusammenhang bleibt auch die späte Stoa bei der positiven Bewertung des Menschen und seiner ethischen Möglichkeiten, über die die vernunftlosen Tiere nicht verfügen. Da die Tiere keine ethische Einsicht haben, was sich auch etwa im Fehlen jeglicher Scham (αἰδώς) zeigt, können sie auch keine Glückseligkeit erreichen.²³¹

Eine Konsequenz der Höherbewertung des Menschen in der mittleren Stoa und vor allem des Freiheitsbegriffes der späteren Stoa ist eine gedankliche Nivellierung der Unterschiede zwischen den Menschen. Die stoische Lehre und ihre ethischen Forderungen richteten sich mit großem Optimismus und universal an alle mit *ratio* ausgestatteten Menschen.²³² Von Epiktet etwa wird berichtet, wie er einen Reichen wegen der schlechten Behandlung seiner Sklaven zurechtwies,

²²⁶ Vgl. Niederwimmer, Freiheit, 37-50. Zum Freiheitsbegriff der Stoa vgl. zuletzt Vollenweider, Freiheit, 23-104.

²²⁷ Eine aktuelle Forschungsübersicht zu Epiktet findet sich bei Barbara Wehner, Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben, Philosophie der Antike 13, Stuttgart 2000, 9-21.

²²⁸ Epict., *Ench.* 1,1-3; *Ench.* 29; *Diatrib.* 1,1; *Diatrib.* 2,13,11 u.ö.

²²⁹ Vgl. in diesem Sinne etwa Ernst Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, TBAW 7, Stuttgart 1929, insbes. 55; Niederwimmer, Freiheit, 43-50.

²³⁰ Vgl. etwa Epict., *Diatrib.* 4,1 (ed. Schenkl, BSGRT, 314-342); Simplicios, *Praef.* 1. Dazu Pohlenz, Freiheit, 159.164, und Vollenweider, Freiheit, 24.

²³¹ Epict., *Diatrib.* 3,7; Cic., *Off.* 1,14; Sen., *Ep.* 124,15; Sen., *Vit. beat.* 5,1.

²³² Vgl. in diesem Sinne etwa den Abschnitt „Die Gleichheit aller Menschen“ bei Heinrich Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, NTF 3.R. 4, Gütersloh 1935, 6-27.

da sie doch alle seine Brüder von Natur seien und alle gleichermaßen von Zeus abstammten.²³³ Seneca unterrichtet Kaiser Nero, daß der gerechte Regent jedem Menschen unabhängig von Geburt und Besitz mit *clementia* zu begegnen habe, weil er den Namen „Mensch“ trägt.²³⁴ Freilich sind all diese sittlichen Ratschläge in erster Linie auf die innere Einstellung, das innere Wesen des Menschen gerichtet, auf das es alleine ankommt. Weitergehende soziale oder politische Konsequenzen sind selten beabsichtigt, da ja Tugend und Glückseligkeit nach stoischem Denken von der äußeren Lage unabhängig sind.²³⁵ In der Stoa wird letztendlich der aus den älteren philosophischen Strömungen vorgebildete Logos- beziehungsweise Vernunftbegriff zum entscheidenden Merkmal des Menschen. Nur im rechten Gebrauch der Vernunft erweist sich der Mensch als Mensch, und in der Ausstattung mit der Vernunft kommt die von der Vorsehung gewollte Privilegierung des Menschen zum Ausdruck. Schließlich eint die Vernunftnatur alle Menschen und läßt die Unterschiede *zwischen* den Menschen geringer erscheinen als in den anderen philosophischen Schulen.

Die spätere Stoa ist auch deshalb für unser Thema von besonderer Wichtigkeit, weil sie mit voller Macht auch das *römische Denken des Westens* erfaßte, was die Entwicklung der westlichen Theologie entscheidend beeinflussen sollte. Der in diesem Zusammenhang wichtigste der jüngeren von der Stoa beeinflussten Denker ist zweifelsohne *Cicero*.²³⁶ Auch hier, und das fällt bei dem eklektisch arbeitenden Cicero besonders schwer, kann im folgenden nur eine kurze Einführung in die für das Verständnis der christlichen Quellen wichtigen anthropologischen Anschauungen versucht werden. Trotz der gebotenen Kürze will ich bei Cicero—auf Kosten anderer, in der Anthropologie aber über weite Strecken ähnlich argumentierender Denker wie Seneca oder des Historikers Sallust—abschließend etwas länger verweilen, weil bei ihm am ehesten eine Art anthropologischen Konsenses deutlich wird, den viele christliche und nichtchristliche Denker der Spätantike im Westen zugrunde legen konnten, was einige auch explizit wie implizit

²³³ Epict., *Diatrib.* 1,13,3f. Vgl. Epict., *Diatrib.* 1,3,1f und Sen., *Ben.* 3,28,1f.

²³⁴ Sen., *Clem.* 1,1,3. Vgl. Sen., *Clem.* 2,6,2 und Sen., *Ep.* 45,9; MAur 2,13,3 und MAur 3,4,7. Dion von Prusa fordert ein Ende der Prostitution, weil die mißbrauchten Frauen und Knaben mit der gleichen „Ehre“ erschaffen seien wie alle anderen Menschen, was sich im rationalen Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse äußert. Dio 7,138.

²³⁵ Vgl. dazu Adolf Martin Ritter, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, FKDG 25, Göttingen 1972, 283-309; Pohlenz, *Stoa*, 316 u.ö.

²³⁶ Vgl. dazu nur Carl Becker, *Art. Cicero*: RAC 3 (1957) 86-127.

taten.²³⁷ Ciceros Beitrag ist schließlich auch deshalb besonders einflußreich gewesen, weil ihm eine Verbindung zwischen Anthropologie und Kosmologie einerseits, Ethik und Recht andererseits gelingt; nicht zuletzt deshalb wurden diese Ideen bis in die Neuzeit immer wieder aufgegriffen, wenn es um die Begründung von Ethik oder Menschenrechten ging.

Ciceros Werktitel (*De republica* etc.) signalisierten einen bewußten Anschluß an Platon. In der Anthropologie war er jedoch sehr viel stärker von der Stoa beeinflusst.²³⁸ Cicero war einer der ersten antiken Denker, die—im Abschluß an ältere stoische Formulierungen—systematisch vom „Menschengeschlecht“ (*genus humanum*)²³⁹ sprachen und darüber reflektierten. Sein Menschenbild war dabei von dem Begriff der *ratio* bestimmt, denn es war für ihn die *ratio*, die die Menschen untereinander einte. Die Bezeichnung des Menschen als *animal rationale* geht geistesgeschichtlich vermutlich auf Cicero zurück.²⁴⁰ Für Cicero gibt es eine Verbindung zwischen Mensch und Göttlichem, die grundsätzlich und immer schon existiert und nicht erst erworben werden muß. Der Mensch besteht aus Göttlichem und aus Tierischem, das Göttliche ist die *ratio*:

Es ist aber, weil es doch nichts Höheres gibt als die *ratio*, und weil sie sowohl dem Menschen als auch Gott innewohnt, die erste Gemeinsamkeit des Menschen mit Gott die *ratio*.²⁴¹

Diese Formulierung nimmt zweifellos die platonische Vorstellung von der Verwandtschaft der menschlichen Seele mit Gott auf, dennoch zieht Cicero daraus andere anthropologische Konsequenzen als Platon. Der Mensch ist bei ihm alles andere als ein Mängelwesen, und seine anthropologischen Äußerungen verraten eine deutlich positivere Grundstimmung (auch wenn, wie in den Spätschriften zu spüren ist, die politischen Ereignisse Ciceros Optimismus im Hinblick auf die ethischen Fähigkeiten des Menschen stark dämpften). Er war überzeugt, daß sich aus den Aussagen über den Menschen und seine Stellung im Kosmos ethische und auch rechtliche Folgerungen ergeben, die praktisch umsetzbar waren und sein sollten. Er begründet diese durch eine Verknüpfung seiner Anthropologie mit der (stoischen) Kosmologie: Die Vernunft teilen sich die Menschen mit den Göttern; beide partizipieren

²³⁷ Ganz unbestritten gilt dies etwa für Laktanz, Ambrosius und Augustin.

²³⁸ In vielen geistesgeschichtlichen Überblicken wird deshalb Cicero schlicht der Stoa zugeschlagen, so etwa auch bei Dierauer, Tier und Mensch.

²³⁹ Cic., *Lael.* 5,20; Cic., *Rep.* 2,26 u.ö.

²⁴⁰ Z.B. in Cic., *Off.* 1,4 und Cic., *De nat. deorum* 2,34.

²⁴¹ *Est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas.* Cic., *Leg.* 1,7,23 (SQA 31,224,31f).

dadurch gemeinsam an dem höchsten Weltgesetz, womit auch der sophistische Gegensatz zwischen νόμος und φύσις letztlich aufgehoben ist.²⁴² In diesem Sinne ist Ciceros berühmte Definition der *lex vera* zu verstehen:

Das Gesetz ist die Vernunft als Höchstes; sie ist in der Natur eingepflanzt, sie befiehlt, was zu tun ist, und verbietet das Gegenteil.²⁴³

Mit dieser „Weltvernunft“ ist kaum etwas anderes gemeint als das, was—der an dieser Stelle sicher nicht im Blick befindliche—Heraklit λόγος nannte; dieser λόγος beziehungsweise diese *lex vera* oder auch *lex aeterna* sind für den mit Vernunft begabten Menschen erkennbar, solange es ihm gelingt, die Trübung der menschlichen Vernunft durch die Leidenschaften zu unterdrücken. Die Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) wird für politische Führer geradezu zur moralischen Pflicht, wenn sie in der Gesellschaft nach den Kriterien der Weltvernunft Verantwortung übernehmen möchten.²⁴⁴ Der Vorrang der Vernunft vor den Leidenschaften gehörte zu den Kernpunkten der stoischen Lehre. Henry Chadwick meint dazu:

[In der Stoa] ist Enkrateia ein Zeichen der menschlichen Würde; sie bezeichnet jenen Widerstand gegen den Reiz der Sinne, der für wahre Vornehmheit der Seele kennzeichnend ist. Um wahrhaft Mensch zu sein, muß man in der Befriedigung der stärksten natürlichen Begierden Mäßigung üben.²⁴⁵

Wenn sich also der Mensch selbst erkennt und begreift, daß er über *ratio* verfügt, was ihn mit der Gottheit verwandt macht, dann kann er das ewige Gesetz erkennen und danach eigene Gesetze aufstellen und verändern und entsprechend handeln. Es darf nicht überraschen, daß der Rhetor Cicero damit eine „juristische“ Denkweise in die Anthropologie einführt, die dem Platonismus weitgehend fremd war. Er schließt in diesem Sinne im rechtsphilosophischen Dialog *De legibus* schrittweise vom empirischen Menschen auf die Natur des Menschen, von der Natur des Menschen auf die Natur des Rechts, von der Natur des Rechts auf das „Recht“ als solches, und schließlich von diesem auf die gebotene Gestalt der bürgerlichen Gesetze. Die ganze Grundlage des Rechts und der Gesetze versuchte er „auf einen kleinen und engen Standpunkt,

²⁴² So etwa Heinemann, *Nomos und Physis*, 169.

²⁴³ *Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria.* Cic., *Leg.* 1,6,18 (SQA 31,222,19f). Vgl. dazu auch Ulrich Knoche, Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz: Gerhard Radke (Hg.), Cicero, ein Mensch seiner Zeit, Berlin 1968, 45-50.

²⁴⁴ Cic., *Off.* 1,23,79.

²⁴⁵ Henry Chadwick, Art. Enkrateia: RAC 5 (1962) 344.

nämlich den der Natur“ zu bringen. Die Natur des Rechts sollte von der Natur des Menschen abgeleitet werden:

Wir müssen die ganze Grundlage des gesamten Rechts und der Gesetze in dieser Abhandlung so umfassen, daß das sogenannte bürgerliche Recht auf einen kleinen und engen Standpunkt, nämlich den der Natur gebracht wird. Denn wir haben die Natur des Rechts zu entwickeln und dieselbe von der Natur des Menschen abzuleiten.²⁴⁶

Weil aber das Recht in der Natur liege und nicht aus positiven Rechtsmeinungen hervorgegangen sei, gebe es für die Menschen untereinander eine gleiche und gemeinschaftliche Regel des Lebens.²⁴⁷ Bei Cicero wird die Anthropologie und die Natur des Menschen damit zur Basis des rechtsphilosophischen Diskurses.²⁴⁸ Die entscheidende Instanz bleibt freilich die—vom Menschen auf Grund seiner Natur erkennbare—*lex aeterna*, also das, was man als das „Naturrecht“ bezeichnet hat. Als ein vernünftiges Prinzip, das in der *ratio* des Menschen erkennbar wird, faßt es Cicero ganz ähnlich dem λόγος-Begriff der griechischen Philosophie. Sie steht von der Bedeutung her ganz nahe an dem platonischen νοῦς und ist insofern eng an die menschliche Natur angebunden. Die *lex aeterna* ist für Cicero nicht nur maßgeblich für menschliches Handeln, sondern in der Tugendlehre zugleich das höchste Gut (*summum bonum/optimum*).²⁴⁹

Das Naturrecht gehört aber nicht nur zum Wesen des Menschen und dient nicht nur als Leitlinie des göttlichen Auftrages. War für die attische Polis der von (Kultur-)Menschen gesetzte νόμος konstitutiv, so konstituiert dieses Naturrecht den Kosmos, genauer: Es wird zum Bindeglied der kosmopolitischen Weltgemeinschaft aus Göttern und Menschen.²⁵⁰ Je mehr eine Gemeinschaft von der *ratio* beziehungsweise von der *lex aeterna* bestimmt ist, desto höher ist diese in Ciceros hierarchisch gedachter Kosmologie zu verorten. Die „Spitze“ des Kosmos wird nicht vom Logos eingenommen, sondern vom Menschen, was ihn in eine Gemeinschaft mit den Göttern eintreten läßt. Aus der formlosen kosmopolitischen Weltgemeinschaft der Stoa einerseits und den hierarchischen Weltbildern des (Neu-)Platonismus andererseits wird bei Cicero so ein hierarchisch geordneter Kosmos aus *res publica*—Sprach-

²⁴⁶ *Sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est universi iuris ac legum, ut hoc civile quod dicimus in parvum quendam et angustum locum concludantur naturae: natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura.* Cic., *Leg.* 1,5 (SQA 31, 222,7-10).

²⁴⁷ Cic., *Leg.* 1,13.

²⁴⁸ Cic., *Leg.* 1,17.

²⁴⁹ Cic., *Leg.* 2,4f.

²⁵⁰ Vgl. dazu z.B. Troeltsch, *Die Soziallehren der christl. Kirchen* 1; ders., *Art. Naturrecht: RGG*¹ 4 (1913) 697-704.

gemeinschaft—*societas humana*—Universalgemeinschaft aus Menschen und Göttern.²⁵¹ Jede Gefährdung dieser Ordnung ist ein Verstoß gegen die *lex aeterna* beziehungsweise das Naturrecht, was unter anderem für die später zu behandelnde Lehre vom gerechten Krieg von großer Bedeutung werden wird.

Dieses Weltbild ist nicht nur von dem Zusammenhang zwischen Anthropologie und Kosmologie bestimmt, sondern auch von dem zwischen Anthropologie und Ethik. Es muß dem Menschen an seiner „Wesensvollendung“ kraft seiner Vernunft zur „völlig ausgebildeten und zum höchsten Ende geführten Natur“ gelegen sein.²⁵² Diese aristotelisch klingende Vorstellung ist durchaus verschieden von der platonischen der Berührung mit dem Göttlichen, denn diese ist immer schon schöpfungsmäßig vorgegeben, und zwar in der *ratio*. Bei Cicero ist der Mensch von Natur aus so ausgestattet, daß er seine Vernunft zu dem genannten Zweck einsetzen kann. Äußeres Zeichen dafür ist etwa die Beschaffenheit der menschlichen Hand und ihrer Finger.²⁵³

In diesem Zusammenhang nun findet sich bei Cicero die Auffassung von der besonderen *dignitas* der menschlichen Natur.²⁵⁴ An anderen Stellen verwendet er der Konvention entsprechend die Vokabel zur Benennung der besonderen Stellung herausgehobener Personen innerhalb der römischen Gesellschaft,²⁵⁵ und zwar häufig nicht nur im Sinne eines besonderen Privilegs, sondern zugleich als Verpflichtung.²⁵⁶ Diese Verbindung mit der Ethik führte bei Cicero dazu, daß ihm die *dignitas* zu dem „Grundgesetz des Handelns, [des] höchste[n] Wert[s] in

²⁵¹ Cic., *Off.* 1,16,50-17,53 sowie v.a. 3,5,21-24 u.ö.

²⁵² Vgl. Cic., *Off.* 1,30,105-107.

²⁵³ Cic., *Nat. deor.* 2,150. Vgl. dazu Dierauer, Tier und Mensch, 235f und 241; Groß, Finger, 911.

²⁵⁴ Cic., *Leg.* 2,4-7; Cic., *Off.* 1,30,106f. Der Begriff taucht vorher meines Wissens in der anthropologischen Diskussion nicht auf. Vgl. dazu Walter Dürig, Art. *Dignitas*: RAC 3 (1957) 1025-1027. Zum Begriff ansonsten Cancik, Die Würde des Menschen, 267-291; Pöschl, Würde im antiken Rom; ders., Der Begriff der Würde (mit Lit.); Drexler, *Dignitas*, 231-254; Helmut Wegehaupt, Die Bedeutung und Anwendung von *dignitas* in den Schriften der republikanischen Zeit, Breslau 1932 (zu Cicero 9-68); Theodor Bögel, Art. *Dignitas*, TLG 5/1 (1912) 1133-1140. Bei Ciceros jüngerem Zeitgenossen Sallust (86-35 v.Chr.) fehlen anthropologisch-philosophische Anklänge an den Begriff völlig. Vgl. John T. Ramsey, Sallust's *Bellum Catilinae*, ed. with introd. and commentary, American Philological Association Textbook series 9, Chico 1984, z.St. Sallust, *BC* 35,2: „*Dignitas* describes both the respect and worthiness that were felt to belong to an individual and ultimately rested upon the tenure of high political office. It could be acquired by holding office, but it could also, like nobilitas ..., be inherited from one's ancestors.“ Zur *dignitas* bei Sallust außerdem Ronald Syme, Sallust, Sather Classical Lectures 33, Berkeley 1964, 116-120.

²⁵⁵ Z.B. Cic., *De inv.* 2,166 oder *Rep.* 1,43. Der Begriff taucht an über tausend Stellen in Ciceros erhaltenen Schriften auf!

²⁵⁶ Dieser Gedanke schließt natürlich ebenfalls an die stoische Tradition an. Vgl. auch dazu die Übersicht bei Cancik, Die Würde des Menschen, 267-291.

der Wertordnung des in der Öffentlichkeit wirkenden Römers“ wird.²⁵⁷ Von da ist es vor dem Hintergrund stoischen Denkens nur ein kleiner Schritt zur Verwendung von *dignitas* für die herausgehobene Stellung des Menschen im Kosmos überhaupt. Die gewissermaßen „kosmologische“ Übertragung dieses Begriffes auf die Anthropologie scheint ein eigener Beitrag Ciceros gewesen zu sein, der später namentlich von Augustinus aufgegriffen werden sollte. Der Terminus bringt auf zugespitzte Weise nicht nur Ciceros positive Sicht der privilegierten Stellung des Menschen im Kosmos zum Ausdruck, sondern er verknüpft sie auch mit der Zielbestimmung des Menschen in der Ethik. Es muß jedem Menschen darum gehen, seiner herausgehobenen Stellung innerhalb der naturgemäßen Ordnung gerecht zu werden. Dies kann gelingen durch die Ausübung vernunftgemäßer Tugenden, die dieser Ordnung dienen, zum Beispiel der *aequitas*, *iustitia*, *virtus* (*fortitudo*). In diesen Tugenden nämlich wird das Menschsein—auch im Gegensatz zum Tier—und damit die Verwirklichung der Universalgemeinschaft zum Ausdruck gebracht.

Cicero erhebt den Anspruch, nicht nur einen eigenen philosophischen Entwurf vorzulegen, sondern in gewisser Weise zusammenzufassen, was für einen in der römischen Gesellschaft erzogenen gebildeten Römer maßgeblich sein sollte.²⁵⁸ Dabei handelt es sich zweifelsohne um eine idealisierte Sicht der römischen Wertetextur, die vielleicht in dieser Form nie wirklich die gesellschaftliche Realität bestimmte. Ihre Bausteine wurden jedoch auch von anderen Literaten der ausgehenden Republik und Kaiserzeit aufgegriffen (Plinius d.Ä., Seneca) und waren jedenfalls so allgemein bekannt, daß spätere christliche Denker darauf ohne weitere Erklärungen Bezug nehmen konnten. Der Zusammenhang dieser Werte, ihre gegenseitige Bedingung und Abhängigkeit ist das Ergebnis eines komplexen Gefüges nicht nur ethischer und philosophischer Überlegungen, sondern auch soziokultureller Zusammenhänge, das einer genaueren Erläuterung bedarf. Deshalb soll dieses Kapitel mit einem kurzen Exkurs zu diesem Problem abgeschlossen werden.

²⁵⁷ Dürig, Art. *Dignitas*, 1026. S. dazu ausführlich Wegehaupt, Die Bedeutung und Anwendung von *dignitas*, insbes. 53-57.

²⁵⁸ S. etwa Cic., *Off.* 1,1f.

Exkurs 1: Die altrömische Wertetextur

In den altorientalischen Gesellschaften wird den Königen und Despoten oft die Aufgabe zugeschrieben, das Leben aller untergebenen Menschen zu bewahren und die schwächeren Mitglieder der Gesellschaft zu schützen.²⁵⁹ In der griechischen und römischen Welt, in der sich aristokratische und republikanische Gesellschaftsformen gegenüber den monarchischen durchsetzten, wurde diese Aufgabe nicht nur ausführlicheren Gesetzescorpora übertragen, als sie aus Asien oder den semitischen Gesellschaften bekannt waren, sondern auch sehr bald in bisher nicht gekannter Breite und Tiefe philosophisch reflektiert. Nach ähnlichen Ansätzen in der älteren Literatur wird bei Platon die Existenz und Respektierung einer Rechtsordnung nicht nur zum Zeichen einer humanen und zivilisierten Gesellschaft, sondern zum Merkmal des Menschseins—im Gegensatz zum Tiersein—schlechthin.²⁶⁰ Bei Aristoteles tritt dazu noch die oben erwähnte Vorstellung von der Mäßigung und der „Mitte“ (ἡ μεσότης) als Grundprinzip jedes der menschlichen Würde angemessenen Verhaltens im Hinblick auf Recht und Gesetz (und darüber hinaus).²⁶¹ Daß nur die wenigen Menschen, die Zeit und Muße zur ethischen und philosophischen Kontemplation haben, dieser Einsicht voll Genüge tun konnten, war ihm freilich bewußt.²⁶² Bei römischen Denkern wie Seneca oder Cicero wird noch stärker deutlich, daß diese ethischen Überlegungen einen notwendigerweise elitären Charakter haben.²⁶³ Hier ist jedoch weniger eine Philosophenelite im Blick als eine Art „Herrschaftselite“, die sich durch gemeinsame, der Würde dieser Elite gemäße Werte definierte. Daraus ergab sich implizit auch ein Führungsanspruch, nicht nur innerhalb der römischen Gesellschaft, sondern auch im Hinblick auf andere Länder und Kulturen, die dem *Imperium Romanum* einverleibt wurden.²⁶⁴ Auch wenn Cicero diese Werte im Rahmen ethischer Reflexion zu systematisieren

²⁵⁹ So z.B. im Edikt des Königs Ammi-Saduqa aus dem Geschlecht Hammurapis (bei Fritz R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon, SDIO 5, Leiden 1958). Vgl. aber die Entwicklung der Schutzbestimmungen für die schwächsten der israelitischen Gesellschaft mit ihrer (damals neuen) theologischen Begründung im Buch Exodus (Ex 22f u.ö.), nachdem das Königtum diesen Schutz auf Grund wachsender wirtschaftlicher Unterschiede zwischen den Schichten augenscheinlich nicht mehr gewähren konnte. S. in diesem Sinne Otto, Theologische Ethik, 103.

²⁶⁰ Pl., *Cri.* 50B; Pl., *Plt.* 309E; Pl., *R.* 589C und 590D.

²⁶¹ S.o. Vgl. zum Begriff etwa Tracy, *Physiological Theory*, 15 u.ö.; Schilling, *Das Ethos der Mesotes*.

²⁶² Arist., *EN* 10,10,1179B. Vgl. zu diesem Punkt auch Chadwick, *Humanität*, 680.

²⁶³ S. etwa den ethischen Entwurf Ciceros *De officiis*, in dem er nach eigenem Zeugnis angesichts der erfahrenen Gefährdung dieser Werte (durch die politischen Ereignisse wie durch „Werte-freie“ Philosophien, vgl. Cic., *Off.* 1,2) diese schriftlich zusammenzufassen versuchte.

²⁶⁴ Vgl. Cic., *Off.* 1,85 und 2,26f; Cic., *Ad Quint. frat.* 1,1,27; Cic., *Rep.* 3,37.

versuchte, so waren sie doch in der Praxis eher durch ein aristokratisches Wertengeflecht oder eine gesellschaftliche „Wertetextur“ wirksam.

Ich will im folgenden den Begriff „Wertetextur“ aus drei Gründen verwenden. Erstens ist er im Gegensatz etwa zum „Wertengeflecht“ einigermaßen unbelastet im Hinblick auf neuere ethische Debatten und deshalb als Werkzeug zum Umgang mit einem historischen Sachverhalt hilfreich. Mit anderen Worten: Für den Begriff der „Werte“ gibt es im Zusammenhang mit den lateinischen Quellen trotz aller Schwierigkeiten in der Definition keinen wirklichen Ersatz,²⁶⁵ ohne daß durch seine Verwendung an dieser Stelle deshalb eine bestimmte Position zu den ethischen Fragen des 21. Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht werden soll.²⁶⁶ Zweitens scheint er für die wenig differenzierende römische Popularethik besonders angemessen, die im Gegensatz zur griechischen stärker „kasuistisch“ und weniger „idealistisch“ dachte. Diese Popularethik konstituierte sich weniger auf der Grundlage eines philosophischen Systems als durch einzelne, in den Quellen immer wieder genannte Werte, die sich inhaltlich im Laufe der Zeit im einzelnen erheblich verändern konnten, ohne das Funktionieren der Wertetextur als solcher in Frage zu stellen. Und drittens bringt kein anderer Begriff auf ähnlich prägnante Weise die besondere Art der Verbindung der einzelnen Werte untereinander zum Ausdruck, welche die Einzelwerte trotz ihres nicht-systemischen Gefüges zueinander in Beziehung setzt. Dieser Punkt ist für die hiesige Fragestellung der wichtigste, weil sich nur so zeigen läßt, wie diese Wertetextur trotz großer gesellschaftlicher, po-

²⁶⁵ Vgl. nur die Verwendung des Wertebegriffs im Zusammenhang mit den aktuellen Arbeiten des Forschungsbereiches „Der römische mos maiorum: Werteordnung und literarische Kommunikation“ an der Technischen Universität Dresden seit 1997. S. dazu Haltenhoff/Heil/Mutschler (Hg.), *Römische Werte in den letzten Jahrzehnten der Republik*; Braun/Haltenhoff/Mutschler (Hg.), *Römische Werte im 3. und 2. Jh. v.Chr.*

²⁶⁶ Im Zusammenhang mit der Ethik ist heutzutage eine positive Verwendung des Wertbegriffs mit zahlreichen Problemen behaftet (vgl. zur heutigen Debatte nur Ulrich H.J. Körtner, *Bildung und Wertebewußtsein. Anmerkungen zum Wertbegriff in der aktuellen Bildungsdiskussion*; Günter Bader/Ulrich Eibach/Hartmut Kreß (Hg.), *Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus*, FS Martin Honecker, Rheinbach 2004, 277-293; Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Theologische Erörterungen 3, 2. Aufl. Tübingen 2003; Carl Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*; ders./Eberhard Jüngel/Sepp Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, 9-45; dazu etwa Antonio Da Re, *Die Tyrannei der Werte*. Carl Schmitt und die phänomenologische Ethik: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft*, Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 238-250). Für die römische Antike scheint er mir unverzichtbar, da sich hier einzelne „Werte“ und ihre Bedeutung in entsprechenden Begriffen ganz explizit konstituierten. Der Wertbegriff selbst, von Kant noch der Würde entgegengesetzt (s.o.), wurde erst im 19. Jh. wieder gewissermaßen ethisiert, vor allem von Rudolf Hermann Lotze, der theologisch stark auf Ritschl und seine Schule gewirkt hat. Vgl. zum Begriff der „Werte“ in der heutigen ethischen Debatte etwa Hartmut Kreß, *Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs*, Stuttgart 1990, 11-21. 197-244. Für wertvolle Hinweise in dieser Frage bin ich Dr. Frank Surall zu Dank verpflichtet.

litischer und kultureller Umwälzungen über viele Jahrhunderte so erhalten werden konnte, daß christliche Denker im 5. Jahrhundert n.Chr. und nichtchristliche Denker im 1. Jahrhundert v.Chr. gleichermaßen auf ihre „Mechanik“ zurückgreifen konnten, auch wenn die philosophisch-theologischen Grundlagen weit auseinanderlagen. Mit anderen Worten: In dem Begriff der Wertetextur soll zum Ausdruck kommen, daß diese Werte nicht primär das Ergebnis einer systematischen philosophischen Reflexion waren, sondern Ausdruck eines gesellschaftlichen Konsenses, der kontinuierlicher Modifikation unterworfen war (was nicht heißt, daß die ethische Theorie und die gesellschaftlich relevante Wertetextur sich nicht auch gegenseitig beeinflussten). Die altrömische Wertetextur bestimmte die Beziehung der Werte zueinander weniger starr als in einem (ontologisch argumentierenden) philosophischen System, ohne dennoch einzelne Werte zu isolieren oder zu verabsolutieren. Bestimmte Werte konnten deshalb zu bestimmten Zeiten größere oder kleinere Bedeutung erlangen oder aus der Textur herausfallen oder neu hinzukommen, ohne daß damit das gesamte Modell in Frage gestellt worden wäre. Nur so ist zu erklären, daß in der Spätantike die meisten Werte dieses Geflechtes schon kaum mehr eine Bedeutung hatten, sie aber genauso wie die Wertetextur als solche von den Eliten im Grundsatz noch respektiert und anerkannt wurden.

Einzelne Werte aus dieser Wertetextur begegnen auf Schritt und Tritt in der lateinischen Literatur, und auch bei den westlichen Kirchenvätern tauchen sie später immer wieder auf. Dies ist deshalb für unser Thema bedeutsam, weil nach römischer Auffassung die Anerkennung dieser Werte und das Sich-Einfügen in diese Wertetextur nicht nur konkrete politische oder soziale Anerkennung und Herrschaftslegitimation bedeutete, sondern diese Werte eine zivilisierte, „humane“ menschliche Existenz realisierten, die sich von der von Tieren, Barbaren, Sklaven etc. abhob. Gerade weil dies nur selten (und wenn, dann angesichts ihrer Gefährdung) Gegenstand theoretischer Reflexion wurde, wie bei Cicero, hatte diese Wertetextur eine unmittelbare Überzeugungskraft, die in der Zeit der Republik kaum in Frage gestellt wurde. In der Kaiserzeit und erst recht in der Spätantike waren die Bestandteile dieser Wertetextur zwar allenthalben bekannt und konnten deshalb im ethisch-philosophischen Diskurs eine große Rolle spielen, auch etwa in der Frage der Würde des Menschen. Ihre Anerkennung und Wirksamkeit im politischen Bereich hatte jedoch stark nachgelassen—ein Prozeß, der bereits zu Ciceros Zeit in Gang gekommen und von ihm mit Schrecken zur Kenntnis genommen worden war.²⁶⁷ Die Inhalte der einzelnen Werte

²⁶⁷ Eine besonders aufschlußreiche Lektüre zu diesem Phänomen zur Zeit Augustins bietet Sigrid Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Hypomnemata 134, Göttingen

war ebenso wie ihre Zahl ständigem Wandel unterworfen.²⁶⁸ Dazu gehören etwa *auktoritas*,²⁶⁹ *clementia*,²⁷⁰ *fides*,²⁷¹ *gloria*,²⁷² *gratia*,²⁷³ *honos* und *honestas*,²⁷⁴ *iustitia*,²⁷⁵ *libertas*,²⁷⁶ *officium*,²⁷⁷ *virtus*²⁷⁸ und *dignitas*.²⁷⁹

Insbesondere der letzte Begriff ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Im Gegensatz zur *auktoritas* gehört zur *dignitas* eine deutlich positive und außerdem geradezu ästhetische Komponente: *dignus* ist derjenige, der bei den *pares*, also den Gleichgestellten, den „Genossen“ (englisch „peers“) Gefallen findet, nicht derjenige, der auf Grund bestimmter Funktionen zur Machtausübung berechtigt ist.²⁸⁰ Ci-

2002. Zu Ciceros Situation in diesem Zusammenhang vgl. etwa Knoche, Ciceros Naturrecht, 38-60.

²⁶⁸ Zu jedem einzelnen dieser Werte gibt es zahllose Einzeluntersuchungen; im folgenden deshalb nur jeweils Hinweise auf hilfreiche Überblicke mit weiterführender Lit.

²⁶⁹ Vgl. dazu Christian Gizewski, Art. Auctoritas: DNP 2 (1997) 266f; Richard Heinze, Auctoritas: ders., Vom Geist des Römertums, hg. v. Erich Burck, 3. Aufl. Darmstadt 1960, 43-58; Gerhard Alexander Leist, Art. Auctoritas: PRE 4 (1896) 2274-2277.

²⁷⁰ Vgl. dazu Klaus Winkler, Art. Clementia: RAC 3 (1957) 206-231; Emil Aust, Art. Clementia: PRE 7 (1900) 20f.

²⁷¹ Vgl. dazu Carl Becker, Art. Fides: RAC 11 (1981) 814f; Walter Otto, Art. Fides: PRE 12 (1909) 2281-2286.

²⁷² Vgl. dazu A.J. Vermeulen, Art. Gloria: RAC 11 (1981) 199-203; ders., The semantic development of Gloria; Otto Knoch, Der römische Ruhmesgedanke: Ph. 89 (1934) 102-124 (= Hans Oppermann [Hg.], Römische Wertbegriffe, WdF 34, Darmstadt 1967, 420-445).

²⁷³ Vgl. dazu Otto Knoch, Art. Gnade A.I. Nichtchristlich: RAC 11 (1981) 313-333.

²⁷⁴ Vgl. dazu Peter Garnsey, Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire, Oxford 1970, 221-233.

²⁷⁵ Vgl. dazu Albrecht Dihle, Art. Gerechtigkeit: RAC 10 (1978) 233-360; Maximilian Herberger, Art. Recht I. [Begriff]: HWP 8 (1992) 221-229.

²⁷⁶ Vgl. dazu Dieter Nestle, Art. Freiheit: RAC 8 (1972) 270-280. Dieser Wert läßt sich von den genannten sicher am wenigsten ohne die Entsprechungen in der griechischen Kultur verstehen. Vgl. dazu nur ebd. und Pohlenz, Griechische Freiheit.

²⁷⁷ Vgl. dazu Christian Gizewski, Art. Officium: DNP 8 (2000) 1119; Arthur Edward Romilly Boak, Art. Officium: PRE 34 (1937) 2045-2056.

²⁷⁸ Vgl. dazu Carolin Oser-Grote, *Virtus Romana* und *Virtus Christiana*. Die Rezeption und Transformation eines römischen Wertbegriffs bei Prudentius: Therese Fuhrer/Michael Erler (Hg.), Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25.9.1997, Stuttgart 1999, 214-228; François Renaud, Art. Tugend: DNP 12/1 (2002) 894-896.

²⁷⁹ Vgl. dazu Hans Armin Gärtner, Art. Dignitas: AugL 2 (2002) 428-435; Pöschl, Würde im antiken Rom; ders., Der Begriff der Würde; Drexler, Dignitas, 231-254, Dürig, Art. Dignitas, 1024-1035; Wegehaupt, Die Bedeutung und Anwendung von *dignitas*; Bögel, Art. Dignitas, 1133-1140. Die Bedeutung der *dignitas*-Vorstellung im Römischen Recht untersucht Antonie Wlosok, *Nihil nisi ruborem*. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur: GrB 9 (1980) 155-172.

²⁸⁰ „Ästhetisch“ ist dies insofern zu nennen, als es sich bei dieser Würde um eine „gewinnende Würde“ handelt, die bei den *pares* nicht auf der Grundlage einer allein auf Logik (im engen Sinne, vgl. den Gebrauch bei Alexander Gottlieb Baumgarten, Aesthetica,

cero meint, ein Hauptunterschied zwischen der attischen Demokratie und der römischen Gesellschaft sei das in Athen fehlende Konzept der *dignitas* gewesen.²⁸¹ Die griechische Demokratie sei zum Scheitern verurteilt gewesen, weil ihr deutlich gegliederte *gradus dignitatis* gefehlt hatten.²⁸² Andererseits ist auch beobachtet worden, daß das Streben nach *dignitas* in der römischen Aristokratie der Republik zu einer Art Selbstzweck geworden war, was diesen Wert langfristig gefährden mußte.²⁸³ Auch dieser Wert bekam wie alle anderen genannten Begriffe nur im Zusammenhang der Wertetextur seine Bedeutung. Die beiden Werte *virtus* und *dignitas* scheinen dabei in einer besonders engen Beziehung gestanden zu haben.²⁸⁴ Dies ist ein gutes Beispiel dafür, daß—wie es das Wort „Textur“ nahelegt—die einzelnen Elemente der Wertetextur bestimmten Werten näher standen, von anderen dagegen auch weitgehend unabhängig bleiben konnten.

Geht man noch einen Schritt weiter und sieht sich die sozialen Konsequenzen dieser Wertetextur an, so fällt auf, daß sich (bei einer großen Übereinstimmung von Wertetextur und gesellschaftlicher Realität) Anerkennung und Erfolg von Individuen als ein Grad hoher Konformität zu dieser Wertetextur beschreiben lassen. Das Bild ist jedoch unvollständig, zieht man nur Werte in die Betrachtung ein, die es mit einer—moralischen, beruflichen, militärischen—„Leistung“ zu tun haben, obgleich dies sicher im Sinne von Ciceros Idealbild von *virtus* und *officium* wäre. Daß sich in der römischen Gesellschaft einzelne „Werte“ zumindest teilweise geradezu „vererben“ ließen, ist klar: Ein der *nobilitas* entstammender Aristokrat mußte wesentlich weniger zur Erreichung des gleichen Grades an Konformität zur Wertetextur leisten als ein *homo novus*. Aber auch kulturelle Determinanten

Frankfurt 1750) basierenden Entscheidung Anerkennung findet, sondern weil sich der Träger der *dignitas* unter anderem mit der sinnlichen Erkenntnis zugänglichen Leistungen Anerkennung verschafft hat und weiterhin verschafft: einem Triumphzug, dem Tragen einer „würdevollen“ Amtstracht usw.

²⁸¹ Cic., *Rep.* 1,43. Cicero definiert *dignitas* folgendermaßen: *dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*, was kaum ins Deutsche angemessen übersetzbar ist, weil jeder einzelne dieser Begriffe ebenfalls wieder einen dicht besetzten Teil der Wertetextur darstellt (etwa: „*Dignitas* ist würdevolle Autorität. Sie verdient Ansehen, Verehrung, Anerkennung und Hochachtung“. Cic., *De inv.* 2,166; ed. Ströbel, BSGRT, 150b, 19f).

²⁸² Cic., *Rep.* 1,43.

²⁸³ Vgl. die karikierende Darstellung bei Hans Drexler, Die moralische Geschichtsauffassung der Römer: Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, WdF 46, Darmstadt 1966, 264f.

²⁸⁴ Vgl. Hans Armin Gärtner, Würde und Menschenwürde in heidnischer und christlicher Sicht. Der Niederschlag dieser Auseinandersetzung bei Augustin: Angelika Dörfler-Dierken/Wolfram Kinzig/Markus Vinzent (Hg.), Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters, TASHT 6, Cambridge/Mandelbachtal 2001, 107.

wie „Schande“ oder „Unreinheit“ konnten erheblichen Einfluß auf diese Konformität haben.²⁸⁵ Während sich „Ehre“ und „Schande“ häufig noch mit den Anforderungen der Wertetextur entsprechendem oder nicht entsprechendem Verhalten in Verbindung bringen lassen,²⁸⁶ so fällt etwa die Unreinheit oft aus diesem Koordinatensystem heraus. So ist *dignitas* mit ständiger Unreinheit nicht kompatibel. Dies erklärt zum Beispiel die niedrige soziale Stellung von Menschen, die im als *impurus* klassifizierten Bestattungsgewerbe tätig waren, im Gegensatz zu Priestern im olympischen Götterkult, für dessen Kulthandlungen höchste Reinheit erforderlich war.²⁸⁷

285

Die Frage von Reinheit und Unreinheit ist grundlegend für die meisten antiken Gesellschaften. Sie ist inzwischen eingehend untersucht worden, und es scheint sich ein gewisser Konsens in der Forschung über die Bedeutung dieser Kategorien zumindest im Bereich der graeco-römischen Kultur und Weltanschauung herausgebildet zu haben. Vgl. z.B. Bernhard Maier, Art. Reinheit I. Religionsgeschichtlich: TRE 28 (1997) 473-477; Robert C. T. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, 2. Aufl. Oxford 1996; Louis Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote, EeC 12, Paris 1952; Friedrich Hauck, Art. καθαρός, καθαρίζω, καθαίρω, καθάρτης A./B./D.: ThWNT 3 (1938) 416-421.427-430. Die Redaktion des vierbändigen Handbuchs „Neues Testament und antike Kultur“—NTAK (2004-2006) hat die Bedeutung dieser Kategorien für das Verständnis neutestamentlicher Texte erkannt und berücksichtigt die Fragen von Reinheit/Unreinheit, Ehre/Schande etc. in ihren Beiträgen. S. dazu Kurt Erlemann/Karl-Leo Noethlichs/Jürgen Zangenberg, NTAK 1. Prologomena, Quellen, Geschichte, Neukirchen-Vluyn 2004, 1-5. Vgl. etwa Ulrich Volp, Die rituelle Prägung des menschlichen Lebens: NTAK 2 (2005) 1-8; ders., Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, SVigChr 65, Leiden/Boston/Köln 2002, 240-263 u.ö. Vgl. auch grundlegend Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988.

286

„Der edle Grieche schämt sich, weil er das vorgegebene Hochziel nicht erreicht—der Römer schämt sich, weil er Unrecht getan hat.“ Wlosok, Nihil nisi ruborem, 171.

287

Dieser Zusammenhang wird zum Beispiel in einer bissigen Attacke Tertullians auf den olympischen Götterkult deutlich, wenn er schreibt: „Was tut ihr alles, die Götter zu ehren, was ihr nicht auch für eure Toten verwendet? Tempel hier wie dort, Altäre hier wie dort. Die gleiche Kleidung und Zeichen auf den Statuen; wie das Alter, wie die Kunst, wie das Geschäft des Toten war, so ist der Gott. Wie unterscheidet sich das *silicernium* von einem Festschmaus des Jupiter, ... der Leichenreiniger vom *haruspex*? Denn auch der *haruspex* kümmert sich um Tote.“ *Quid omnino ad honorandos eos [= deos] facitis, quod non etiam mortuis uestris conferatis? Aedes proinde, aras proinde. Idem habitus et insignia in statu; ut aetas, ut ars, ut negotium mortui fuit, ita deus est. Quo differt ab epulo Jouis silicernium ... ab haruspice pollinctor? Nam et haruspex mortuis apparet.* Tert., *Apol.* 13,7 (CChr.SL 1, S. 111, 27-32). Die Schärfe dieser Argumentation wird besonders deutlich, wenn man sich vor Augen hält, welche deutliche Grenze nach paganer Auffassung zwischen *res sacrae* und *res religiosae*, zwischen den Dingen öffentlichen Kultes und privaten Todes bestand. Es existierte deshalb auch ein großes gesellschaftliches Gefälle zwischen offiziellen Sehern (*haruspices*), die häufig aus angesehenen Familien kamen, und *pollinctores*, die sich aus Sklaven oder Freigelassenen rekrutierten (vgl. *dig. Iust.* 14,3,5,8). Der Vergleich der rituellen Eingeweideschau der *haruspices* mit den Tätigkeiten eines gewöhnlichen Totengräbers ist deshalb hochgradig polemisch. S. dazu Werner Eisenhut, Art. Haruspices, in: KP 2 (1975) 945-947; Kurt Latte, Römische Religionsgeschichte, HAW 5.4, München 1960/2. Nachdr. d. 2. Aufl. München 1992, 396f (allg. zu den *haruspices* auch Christa Frateantonio, Art. Haruspices II. A/B: DNP 2 (1998) 167f.

Ein Teil der spätantiken christlichen Literatur, zum Beispiel die Schriften des Ambrosius oder Augustins, enthält ganz explizite Anklänge an jene Wertetextur.²⁸⁸ Für ein Verständnis der Rezeptionsmöglichkeiten der Leserschaft der später zu untersuchenden christlichen Schriften ist eine Kenntnis dieser Wertetextur deshalb unerlässlich. Jedoch verbietet ihr Charakter eine systematische beziehungsweise „ontologische“ Darstellung. Deshalb will ich stattdessen in einem eigenen Exkurs am Ende der Betrachtung der christlichen Schriften einmal einen Ausschnitt dieser Wertetextur im Zusammenhang mit einem konkreten ethischen Problem exemplarisch untersuchen (Exkurs 2 am Ende von Kapitel 4).

²⁸⁸ Vgl. etwa Christoph Horn, Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut. Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike, Therese Fuhrer/Michael Erler (Hg.), Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25.9.1997, Stuttgart 1999, 173-190. Kritisch dazu: Maria Becker, Augustinus über die Tugenden in Zeit und Ewigkeit: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), Alvarium, FS Christian Gnllka, JAC.E 33, Münster 2002, 53-63. Vgl. außerdem noch Christoph Horn, Augustinus. Antike Philosophie in christlicher Interpretation: Michael Erler/Andreas Graeser (Hg.), Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 171-175.

DRITTES KAPITEL

DER MENSCH IN DER BIBLISCHEN UND JÜDISCH-CHRISTLICHEN TRADITION BIS ZUM 2. JAHRHUNDERT

Die christliche Theologie der Antike ist in großen Teilen Auslegung der heiligen Schriften, die in einem jüdisch-israelitischen Kontext entstanden sind (Septuaginta und Neues Testament). Sie steht darüber hinaus auch in Interaktion mit anderen Texten aus diesem Zusammenhang, also etwa orientalisch-gnostischen Überlieferungen oder den Schriften des hellenistischen Judentums. Seit Adolf von Harnacks „Hellenisierungsthese“ ist man zu Recht dazu übergegangen, dem mitunter spannungsreichen Verhältnis der philosophischen graeco-römischen Tradition zur jüdischen Überlieferung besonderes Augenmerk zu widmen. In diesem Sinne sollen im folgenden einige Grundlinien vor allem der biblischen Literatur nachgezeichnet und den im letzten Kapitel dargestellten philosophischen Ansichten gegenübergestellt werden. Angesichts des zur Verfügung stehenden Raumes kann es an dieser Stelle nicht darum gehen, die Anthropologien der jüdisch-christlichen Überlieferung vom Alten Testament bis ins rabbinische Schrifttum umfassend nachzuzeichnen. Dies ist für das Verständnis der altkirchlichen Texte, um die es in dieser Arbeit geht, aber auch nicht notwendig. Grundlage für die anthropologischen Ansichten der Kirchenväter waren die biblischen Texte, deren Abfassung mindestens fünf (Altes Testament) beziehungsweise zwei (Neues Testament) Generationen zurücklag; die dagegen teilweise zeitgleich wirkende rabbinische Bewegung stand, soweit ich sehen kann, kaum in einem Austausch mit den altkirchlichen Theologen.²⁸⁹ Ich will mich deshalb darauf beschränken, auf die Gefahr einer gewissen, aber unvermeidlichen Vereinfachung hin einige inhaltliche Grundelemente zu erwähnen, ohne die die Erkenntnisse der altkirchlichen Exegese unverständlich wären. Wie „die“ Anthropologie „des Judentums“ oder „der Urkirche“ in Theorie und Praxis genau aussah, muß anderen Untersuchungen überlassen bleiben.

In diesem Sinne sind für das Verständnis der patristischen Literatur die folgenden einflußreichen Texte von besonderer Bedeutung:

²⁸⁹ Zu diesem Verhältnis vgl. etwa Catherine Hezser, *The social structure of the Rabbinic movement in Roman Palestine*, TSAJ 66, Tübingen 1997, 137-142; Gedaliahu Guy Stroumsa, *Old Wine and New Bottles: On Patristic Soteriology and Rabbinic Judaism*; S.N. Eisenstadt (Hg.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany 1986, 252-260.

1. Die Schöpfungsgeschichte der hebräischen Bibel (Gen 1-11). Nahezu alle christlichen anthropologischen Konzepte im Zusammenhang mit der „Gottebenbildlichkeit“ haben hier ihre Hauptwurzel.²⁹⁰
2. Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament²⁹¹ hat nicht nur die christliche Theologie, sondern auch die altkirchliche Praxis entscheidend bestimmt. Ethische Forderungen der Kirchenväter greifen immer wieder auf alttestamentliche Texte mit diesen Inhalten zurück.
3. Etwas schwieriger ist die Rezeption späterer Literatur aus jüdischer Feder einzuschätzen, die keinen Eingang in den christlichen Kanon gefunden hat. Natürlich hat es auch im Judentum Versuche gegeben, die eigene anthropologische und kosmologische Tradition mit den Auffassungen der graeco-römischen Philosophie in eine Beziehung zu setzen. Erhalten geblieben ist davon jedoch relativ wenig. Eine wichtige Ausnahme stellen die einflußreichen Schriften des Philon von Alexandria dar, die nicht nur eine Zusammenführung der jüdischen mit der graeco-römischen Anthropologie und Kosmologie zu leisten versuchten,²⁹² sondern die auch von den christlichen Kirchenvätern gelesen und aufgegriffen wurden (weshalb viele von Philons Schriften überhaupt erhalten geblieben sind).²⁹³ Mit dem Siegeszug der rabbinischen Bewegung trat jedoch schon bald dieser Teil der jüdischen Tradition im Judentum selbst für lange Zeit in den Hintergrund, zumindest legt dies die Quellenlage nahe.²⁹⁴ Die rabbinische Literatur selbst hat, wie gesagt, auf die Herausbildung der altkirchlichen Anthropologie kaum einen Einfluß gehabt (s.o.), weshalb ihr an dieser Stelle kein eigener Abschnitt gewidmet werden soll.²⁹⁵

²⁹⁰ Vgl. dazu nur den Überblick bei Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 4. Aufl. München 1984.

²⁹¹ Vgl. dazu etwa Otto, *Theologische Ethik*.

²⁹² Zur Anthropologie und Schöpfungslehre vgl. vor allem Philons Werk *De opificio mundi*, insbes. Philon, *Op.* 134f.

²⁹³ Dies gilt insbesondere für die alexandrinische Theologie. Vgl. dazu etwa Annewies van den Hoek, *Etymologizing in a Christian Context. The Techniques of Clement and Origen*: *StPhilon* 16 (2004) 122-168; dies., *Clement of Alexandria and his Use of Philon in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, *SVigChr* 3, Leiden/Boston/Köln 1988.

²⁹⁴ Das soll nicht heißen, daß die rabbinische Anthropologie von der hellenistischen unbeeinflußt geblieben wäre. Allerdings gibt es dabei trotz aller Einflüsse eine erhebliche Abneigung gegen solche Vorstellungen. Vgl. in diesem Sinne die (nicht unproblematische und nicht in allen Fragen zuverlässige) Monographie von Rudolf Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen*, *BWANT* 74, Stuttgart 1937 (zur Leib-Seele-Debatte insbes. 15-69). S. zum Ganzen zuletzt Aharon R.E. Agus, *The Flesh, the Person and the Other in Rabbinic Anthropology*: Jan Assmann/A.I. Baumgarten/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, *SHR* 78, Leiden/Boston/Köln 1998, 148-170.

²⁹⁵ Vgl. aber Kap. 5.1.3.

4. Schließlich finden sich mindestens drei sehr unterschiedliche anthropologische Gedankenwelten im Neuen Testament, und zwar in den paulinischen Schriften, in den synoptischen Evangelien und im johanneischen Schrifttum. Die übrige neutestamentliche Literatur ist entweder von diesen drei Vorstellungskreisen abhängig (z.B. die Pastoralbriefe von Paulus) oder hat sich zu diesen Fragen nicht ausdrücklich geäußert.

Es muß an dieser Stelle noch einmal betont werden, daß es im folgenden nur um einen kurzen Überblick über jene Aussagen der (insbesondere biblischen) Literatur gehen kann, die den Kirchenvätern als Quellen für ihre eigenen Gedanken dienten. Ein Überblick über das Menschenbild, die Ethik, die Menschen„rechte“, die Wahrung der Menschenwürde usw. in Theorie und Alltag der altorientalischen, israelitischen, jüdischen und hellenistischen Gesellschaften und Kultgemeinden, in denen diese Texte entstanden, ist nicht intendiert, auf diesem begrenzten Platz nicht vernünftig durchführbar und für das Verständnis der patristischen Texte auch nicht notwendig. Es sollte aber deutlich werden, daß sich die untersuchten Texte aus der jüdisch-christlichen Tradition in ihrem Bild vom Kosmos, vom Menschen und von der Stellung des Menschen im Kosmos in einigen entscheidenden Punkten von der hellenistisch-philosophischen Tradition unterscheiden.

3.1 ALTES TESTAMENT

Der alttestamentliche Kanon ist in seinen anthropologischen Aussagen uneinheitlich und vielschichtig. Deshalb lassen sich kaum allgemeingültige Aussagen zu *dem* alttestamentlichen Menschenbild wagen. Dennoch gibt es eine Reihe von Tendenzen der hebräischen Bibel, die in einem Gegensatz zu den späteren antiken Anthropologien stehen und deshalb an dieser Stelle Erwähnung finden sollen. Zweckmäßigerweise lassen sich für den folgenden Überblick im alttestamentlichen Schrifttum mindestens drei verschiedene anthropologische Traditionsstränge unterscheiden, die auch jeweils andere Formen der ethischen Reflexion hervorgebracht haben: 1. der ältere, schöpfungstheologisch begründete Traditionsstrang des Bundesbuches und verwandter Traditionen (vor allem in den Psalmen),²⁹⁶ 2. der jüngere „offenbarungstheologische“

²⁹⁶

In den Hypothesen der klassischen Pentateuchforschung wurde diese Überlieferung mit dem „Jahwisten“, dem „Elohisten“ und der „Priesterschrift“ identifiziert, die wiederum eigene anthropologische Akzente setzen. Ausführlich herausgearbeitet werden diese Unterschiede z.B. von Ernst-Joachim Waschke, Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie, ThA 43, Berlin 1984 (mit

Traditionsstrang im Hexateuch und in den jüngeren Geschichtsbüchern („deuteronomistische Literatur“) und 3. der Traditionsstrang weisheitlicher Ordnungen. Man müßte davon noch die prophetischen Überlieferungen unterscheiden, die jedoch im Hinblick auf die Anthropologie keine einheitliche Position vertreten. Zweckmäßigerweise werden sie im folgenden jeweils als Teil einer dieser drei Gruppen behandelt, wie dies auch in neueren ethischen Überblicken der alttestamentlichen Forschung gehandhabt wird,²⁹⁷ auch wenn sie in anderer Hinsicht natürlich von diesen Traditionen zu unterscheiden sind.²⁹⁸ Auch die übrige alttestamentliche Literatur läßt sich im Hinblick auf ihre anthropologischen Vorstellungen in der Regel einer dieser drei Gruppen zuordnen, auch wenn man im Interesse größerer Differenzierung noch zahlreiche weitere anthropologische Traditionsstränge unterscheiden könnte, was für unsere Zwecke jedoch entbehrlich ist.

Schöpfungstheologische Anthropologie

Der wirkungsgeschichtlich wichtigste Text ist in diesem Zusammenhang die Schöpfungsgeschichte (Gen 1-11LXX). Alle christlichen anthropologischen Konzepte, die die „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen einbeziehen, nehmen auf diesen Text mehr oder weniger explizit Bezug.

Zentrale Vorstellung der ersten Genesiskapitel und insbesondere des ersten „priesterschriftlichen“ Schöpfungsberichtes ist die der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von seinem Schöpfer. Vorherrschend ist dabei eine positive Grundbestimmung der von Gott gewährten Fürsorge für die menschliche Existenz.²⁹⁹ In diesem Punkt sind die altorientalischen Vorgaben, die die Menschen gegenüber den Göttern in einer wenig vorteilhaften Position porträtierten, in ihrer

weiterer Lit.). Auch Waschke, 164, kommt freilich zu dem Schluß, daß „J und P...[d.h. die angenommenen Verfasser der beiden Schöpfungsberichte in Gen 1-3] in der Grundbestimmung des Menschen ähnlich determiniert“ sind. Vgl. auch den diese Unterschiede besonders berücksichtigenden Abschnitt „Vom Verständnis des Menschen“ bei Werner H. Schmidt, Einführung in das Alte Testament, 5. Aufl. Berlin/New York 1995, 377-395.

²⁹⁷ Dieser Dreiteilung folgt etwa der Entwurf bei Eckart Otto, Theologische Ethik.

²⁹⁸ Vgl. dazu nur etwa den Überblick bei Antonius H.J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 167-234.

²⁹⁹ Vgl. dazu die Auslegung bei Udo Rüterswörden, *dominium terrae*. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung, BZAW 215, Berlin/New York 1993, 81-130. Rüterswörden kommentiert: „Der ursprünglichen Absicht nach weisen die Verse dem Geschöpf Mensch seine Stellung in seinem Lebensraum zu, den er mit Tieren zu teilen hat. Die Herrschaft bedeutet, daß die Menschheit nicht Sorge tragen muß, daß die Erde als Lebensgrundlage versagt, und daß die Menschheit nicht durch die Tierwelt dezimiert wird. Insofern läßt sie sich als Explikation der Fruchtbarkeits- und Mehrungszusage verstehen.“ Ebd., 130.

Tendenz deutlich verändert worden.³⁰⁰ Der Schöpfer legt dem Menschen seine Werke wie einem König zu Füßen. Dabei handelt es sich um den Gott Israels, der gleichzeitig Schöpfer aller Menschen ist.³⁰¹

Im Gegensatz zur platonischen und stoischen Anthropologie findet sich hier nicht die Vorstellung von genauer lokalisierbaren göttlichen Elementen im Menschen wie etwa der *ratio* oder des erkennbaren καλόν. Auch läßt sich nicht von einer Leib-Seele-Dichotomie sprechen.³⁰² Überhaupt ist diesen Texten die Vorstellung einer bestimmbar *natura hominis* fremd, von der sich Aussagen über die Stellung des Menschen im Kosmos usw. ableiten ließen.³⁰³ Göttlicher Herkunft sind *alle* wesentlichen Bestandteile des Menschen, also etwa נֶפֶשׁ, רִיחַ, לֵב, רָאשׁ etc. Es handelt sich folglich um ein tendenziell „monistisches“ Verständnis des Menschen, das keinen konkret-anthropologischen Dualismus kennt.³⁰⁴ Jürgen Kegler kann in diesem Zusammenhang ausdrücklich die „weitverbreitete Leibfeindlichkeit der kirchlichen Tradition ... in Kontrast zu der zentralen Bedeutung [setzen], die der

³⁰⁰ S. dazu die Belege bei Oswald Loretz, Götter—Ahnen—Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten, AOAT 290, Münster 2003, 739-765 u.ö.

³⁰¹ Vgl. dazu ausführlich etwa Oswald Loretz, Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis, SBS 32, Stuttgart 1968; Claus Westermann, Genesis, BK 1/1, 3. Aufl. Neukirchen 1983.

³⁰² Scharf gegen dieses „platonische Mißverständnis“ gewandt etwa Otto Sander, Leib—Seele—Dualismus im Alten Testament?: ZAW 77 (1965) 329-332.

³⁰³ Vgl. die Bewertung bei Loretz, Götter—Ahnen—Könige, 739-763.

³⁰⁴ S. in diesem Sinne etwa Heinz-Josef Fabry, Art. מֶלֶךְ: ThWAT 7 (1993) 385-425; Rainer Albertz, Art. Mensch III. Altes Testament, TRE 22 (1992) 464-474; Werner H. Schmidt, Gotteserfahrung und „Ich“-bewußtsein im Alten Testament: ders., Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens, Bd. 2, hg. v. Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst, Neukirchen-Vluyn 1995, 92-111; ders., Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken: ebd., 77-91; Rainer Albertz, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5): Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 11-27; Horst Seebass, Art. נֶפֶשׁ: ThWAT 5 (1986) 531-555; Heinz-Josef Fabry, Art. לֵב: ThWAT 4 (1984) 413-451; Claus Westermann, Art. נֶפֶשׁ: ThWAT 2 (1976) 71-96; Edmond Jacob, Art. ψυχή B. Die Anthropologie des Alten Testaments: ThWNT 9 (1973) 614-629; Hans Walter Wolff, Das „Herz“ im Alten Testament. Menschliches, KT 5 (1971) 9-31; Josef Scharbert, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch, SBS 19, 2. Aufl. Stuttgart 1967, 9-31 und 48-78. Vgl. aber auch bereits die ausführlichen älteren Arbeiten von Johannes Schwab, Der Begriff der *nefes* in den heiligen Schriften des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte, Borna/Leipzig 1913; Max Lichtenstein, Das Wort נֶפֶשׁ in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes נֶפֶשׁ, Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums 4/5-6, Berlin 1920. Ein umfassender Vergleich mit den paganen und christlich-antiken Vorstellungen wird bereits durchgeführt von Franz Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers, SGKA.E 5, Paderborn 1930, s. zum Alten Testament insbes. 308-358.

menschliche Körper“ in diesen biblischen Texten hat.³⁰⁵ Die Lehre von der göttlichen Schöpfung des ganzen Menschen hat aber vor allem ein universalistisches und egalitäres Menschenbild zur Folge: *Alle* Menschen sind göttlicher Herkunft, und es gibt im biblischen Schöpfungsbericht keinen Raum für Unterschiede zwischen den Menschen.

Trotz dieser ganzheitlichen und positiven Sicht des Menschen sind seine Lebensumstände in der alttestamentlichen Schöpfungsliteratur doch von einer eigenartigen Spannung bestimmt. Am deutlichsten wird dies in der älteren zweiten Schöpfungsgeschichte Gen 2-3.³⁰⁶ Sie beginnt mit einer im Wortsinne paradiesischen Beschreibung der Erschaffung des Menschen aus der Erde und seinem von allen Sorgen freien Leben (Gen 2,7-18). Der Mensch darf die Tiere und Vögel benennen, womit der traditionellerweise als Jahwist bezeichnete Autor die über diese herausgehobene Stellung des Menschen betont (Gen 2,19f).³⁰⁷ Dieser Teil der Geschichte ist geprägt von einer Atmosphäre der Gottesnähe und Fruchtbarkeit, kurz, des „Lebens“ (חַיִּים) im besten alttestamentlichen Sinne. Bereits hier taucht jedoch in dem Verbot, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, der ganz entgegengesetzte Begriff מוֹת, Tod, auf (Gen 2,17), und zwar im Zusammenhang mit der möglichen Abwendung von Gottes Gebot. Diese dunkle Seite der menschlichen Existenz wird in der Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) überführt in die von Gott zur Strafe verhängte beschwerliche *conditio humana*, die geprägt ist von Gottesferne, Mühsal und Tod.³⁰⁸ Auch der gelegentliche Gegensatz zwischen Geist und Fleisch im Alten Testament ist in diesem Sinne zu verstehen, also als Gegensatz zwischen der Schwäche und dem bösen Willen des Menschen auf der einen und der lebensstiftenden Größe Gottes auf der anderen Seite.³⁰⁹ Die Dichotomie dieser beiden Seiten der geschöpflichen Existenz, des gottesnahen, gut geschaffenen Ursprungs und der gottesfernen, durch Mühsal ausgezeichneten irdischen Existenz, findet sich immer wieder in den anthropologischen Aussagen der

³⁰⁵ Jürgen Kegler, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel: Crüsemann/ Hardmeier/Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...?, 28.

³⁰⁶ Vgl. dazu z.B. Waschke, Untersuchungen zum Menschenbild; Adalbert G. Hamman, L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles, Relais-Études 2, Paris 1987, 10-19.

³⁰⁷ Zur Herkunft dieser Vorstellung vgl. insbes. Rütterswörden, Dominium terrae.

³⁰⁸ Das hebräische und jüdische Schrifttum vertritt über weite Strecken eine auffallend negative Sicht des Todes. JHWH ist der Gott des Lebens, weswegen seine Macht in vielen Texten an der Schwelle des Todes endet (Jes 38,18-20; Ps 6,5f; 30,10f; 88,10-14; der Tod als Feind JHWHs in Jes 24-27). Selbstmord wird mit Erschrecken zur Kenntnis genommen (ISam 31,5; IISam 17,23; Mt 27,5) und in der späteren Lit. ausdrücklich verurteilt (bAZ 18a; bBQ 91b unter Bezug auf Gen 9,5), während er in der paganen Umwelt weit positiver beurteilt werden kann, z.B. in der Stoa.

³⁰⁹ Vgl. Gen 6,1-8 und Jes 31,3.

hebräischen Bibel und auch der späteren jüdischen Literatur. Hier liegt sicher eine entscheidende Wurzel zur Ausdifferenzierung der levitischen und halakhischen Vorschriften im Zusammenhang mit dem Leben und Gottesnähe stiftenden Kult auf der einen und den davon deutlich geschiedenen Tod und Bestattung umgebenden Vorschriften auf der anderen Seite.³¹⁰ Für die altkirchliche Literatur war diese Spannung zwischen dem göttlichen und makellosen Ursprung und der als völlig andersartig erfahrenen Lebenswirklichkeit einer der wichtigsten Anknüpfungspunkte an diese Überlieferung.

Ähnlich wichtig ist die Einführung der Vorstellung von der menschlichen Verantwortlichkeit im zweiten Schöpfungsbericht, die Ursache für das menschliche Schicksal ist. Gott hatte es eben Adam und Eva überlassen, die Richtung für ihre Existenz selbst zu bestimmen. Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Formulierung von Normen für das menschliche Zusammenleben, die letztendlich genauso göttlichen Ursprungs sind wie das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Sehr deutlich wird eine solche schöpfungstheologische Begründung menschlicher Normen von Ps 24 zum Ausdruck gebracht:

JHWH gehört die Welt und was darinnen ist,
 der Erdkreis und die darauf wohnen.
 Denn er ist es, der sie gegründet hat über den Meeren
 und über den Wassern befestigt.
 Wer steigt hinauf auf JHWHs Berg
 und wer steht an seiner heiligen Stätte?
 Derjenige, der nicht mein Leben zu Nichtigem nutzt.³¹¹

Die universale Herrschaftsaussage dieses Psalmes umgreift das Leben aller Menschen, die menschliche Gemeinschaft und alles Recht, was in ähnlicher Weise auch in anderen Psalmen mit dezidiert ethischen Aussagen zum Ausdruck kommt.³¹² In einem gewissen Gegensatz zu diesen universalistischen Aussagen steht jedoch die „Fortsetzung“ der jahwistischen Genesiserzählung ab Gen 12, zumal den „jahwistischen“ Texten ohnehin ein eher pessimistisches Menschenbild zu eigen ist.³¹³ Jetzt wagt JHWH jedoch einen Neuanfang mit dem Menschen in den Abrahamverheißungen, die als Verheißungen nun partikular eingegrenzt werden auf Abraham und seine Nachkommenschaft. Im Gegensatz zum Anschluß an die universalistischen Aussagen der hebräischen Bibel

³¹⁰ S. dazu Volp, Tod und Ritual, 29-46.

³¹¹ Ps 24,1-4a (es folgen verschiedene Tugenden). In der Übersetzung folge ich Otto, Theologische Ethik, 94f.

³¹² So vor allem Ps 15. Vgl. auch etwa Jes 33,14-16. Vgl. zum Ganzen Otto, Theologische Ethik, 94-99.

³¹³ „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“. Gen 8,21.

stellte sich bei den Verheißungserzählungen für die altkirchlichen Exegeten ein erhebliches hermeneutisches Problem, das in der Regel mit Hilfe eines heilsgeschichtlichen oder allegorischen Ansatzes bewältigt werden mußte.

Das für die Textauslegung der Kirchenväter wichtigste Motiv des Schöpfungsberichtes in Gen 1-3 ist das von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f; vgl. Gen 9,6). In Gen 1,26 verkündet Gott, er wolle den Menschen erschaffen *בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ*, „in unserem Bild wie unser Gleichnis“ beziehungsweise in der Übersetzung der Septuaginta, *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν*, „nach unserem Bild und nach unserem Gleichnis“.³¹⁴ Claus Westermann kommentiert diese Stelle folgendermaßen:

Damit ist dem Menschen eine Würde verliehen, die in seinem Geschaffensein von Gott begründet ist. Dabei ist wohl zu beachten, daß die Gottebenbildlichkeit nicht etwa dem Menschengeschöpf noch dazu verliehen wird; sie ist explikativ gemeint: damit, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, ist er zu Gottes Ebenbild geschaffen. Diese dem Menschen mit seinem Geschaffensein verliehene Würde ist vollkommen unabhängig von allen möglichen Unterschieden zwischen Menschengruppen, von völkischen, religiösen, rassischen und sozialen Unterschieden. Sie eignet dem Menschen jenseits aller dieser Differenzierungen.³¹⁵

Aus diesem Grund wurde die alttestamentliche Ebenbildlichkeit in der Philosophie der Neuzeit immer wieder zur Begründung der Menschenwürde und—davon ausgehend—von Menschenrechten herangezogen.³¹⁶

³¹⁴ Zur Exegese dieser Stelle vgl. noch Loretz, Götter—Ahnen—Könige, 739-765; Albertz, Mensch, 469f; Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit im Menschenbild der Priesterschrift: ThQ 161 (1981) 244-264; Westermann, Genesis, 197-222; Werner H. Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1967, 136f; Hans Wildberger, Das Abbild Gottes. Gen 1,26-30: ThZ 21 (1965) 245-260; Friedrich Horst, Der Mensch als Ebenbild Gottes: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, 222-234; ders., Naturrecht und das AT: ebd., 235-259; Ludwig Köhler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Gen 1,26: ThZ 4 (1948) 16-22.

³¹⁵ Claus Westermann, Das Alte Testament und die Menschenrechte: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 7.

³¹⁶ So bereits in der frühen Diskussion um die Menschenwürde bei den italienischen Humanisten Facio (*De dignitate ac praestantia hominis*, 1447f/gedr. 1611) und Manetti (*De dignitate et excellentia hominis*, 1451/gedr. Basel 1532), die wiederum im 17. und 18. Jh. rezipiert wurden, als die neuzeitlichen Menschenrechte formuliert wurden. Besonders deutlich wird dies bei John Wise, dessen 1772 neuaufgelegte „Vindication of the Government of New England Churches“ von 1717 die amerikanische Unabhängigkeitserklärung entscheidend beeinflusste. Vgl. Wise, Vindication 2,1 (Text bei Hans Welzel, Ein Kapitel aus der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte [John Wise und Samuel Pufendorf]: Roman Schnur [Hg.], Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, WdF 11, Darmstadt 1964, 247). Wise' naturrechtliche Begründung der Menschenwürde nimmt in vielen Details Bezug auf Samuel von Pufendorf, wie Hans Welzel überzeugend nachgewiesen hat. S. ebd., 238-266.

Gerhard von Rad hat mit Recht darauf hingewiesen, daß diese Stelle in einem gewissen Gegensatz zur sonstigen Gott-Mensch-Bestimmung der schöpfungstheologischen Traditionen steht, die von einem „Gefühl des weitesten Abstandes von Gott“ bestimmt sind.³¹⁷ Immerhin schließt die Urgeschichte auch das Reden von der menschlichen Begrenztheit mit ein, wozu die Sintflut (Gen 6-9), Krankheit und Tod gehören. Gen 5,3 spricht davon, daß Adam seinen Sohn Set ebenfalls בצלמנו כדמותנו zeugte, womit die Ebenbildlichkeit auf die gesamte Menschheit übergang und auch eine „rein geistige“ Interpretation, wie sie in der älteren alttestamentlichen Forschungsliteratur einmal populär war, kaum statthaft ist. Dies verbietet sich freilich schon auf Grund des Fehlens jeglicher Leib-Geist-Dichotomie an diesen Stellen. Eine Näherbestimmung der Gottebenbildlichkeit findet sich im Alten Testament nur noch im Ps 8,6f, wo es heißt, daß Gott den Menschen mit Majestät und Herrlichkeit gekrönt habe und er nur wenig geringer als Gott sei. Verknüpft ist die Ebenbildlichkeit sowohl in Gen 1,26f als auch in Ps 8,6f mit der Beherrschung der Natur, die wohl den Kern dieses Theologumenon ausmacht, durch das der Mensch zu einer Art Statthalter Gottes auf der Welt erklärt wird.³¹⁸

Die Stelle Gen 1,26f ist aber nicht nur wegen der Einführung des Ebenbildlichkeitsgedankens für unser Thema bedeutend. Auch die Beschlußformel „lasset uns Menschen machen...“ hebt die Erschaffung des Menschen aus dem übrigen Schöpfungswerk heraus und weist „auf die Besonderheit der menschlichen Existenz“.³¹⁹ Einerseits zeigt damit

³¹⁷ Gerhard von Rad, Art. εἰκόν D. Die Gottebenbildlichkeit im AT: ThWNT 2 (1935) 388. Rad sieht Spuren außerisraelitischer mythischer Vorstellungen am Werk, worin ihm ein großer Teil der Forschung gefolgt ist: „Mit dem Hinweis auf den mythischen Ursprung der biblischen Aussage soll ... eine Warnung ausgesprochen sein, den Begriff der Gottebenbildlichkeit in einer Richtung zu deuten, die dem altorientalischen Denken nicht entfernt entspricht.“ Ebd., 388. Vgl. in ähnlichem Sinn Waschke, Untersuchungen zum Menschenbild, 18-23 u.ö. Heitmann, Imitatio Dei, 106, kommentiert die Stelle folgendermaßen: „Das Alte Testament verkündet die Gottebenbildlichkeit des Menschen und offenbart so dessen hohe Würde. Eine freiwillige sittliche Angleichung an Gott auf Grund der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit lehrt es wohl nicht... Erst rabbinische Exegese findet Anknüpfungspunkte für eine Entwicklung des Gedankens der Nachahmung Gottes im Geiste des Gesetzes“.

³¹⁸ Vgl. die Diskussion über diese Frage etwa bei Loretz, Götter—Ahnen—Könige, 739-765; Albertz, Mensch, 464-474; Werner H. Schmidt, Was ist der Mensch? Anthropologische Einsichten des Alten Testaments: GuL 4 (1989) 111-129; Waschke, Untersuchungen zum Menschenbild; Wolff, Anthropologie, vor allem 25-48; Groß, Die Gottebenbildlichkeit, 244-264; J. Barr, The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology: BJRL 51 (1968) 11-26; Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte; Wildberger, Das Abbild Gottes, 245-260; J.B. Bauer, Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1: ThZ 20 (1964) 1-9; Walter Zimmerli, Das Menschenbild des Alten Testaments, ThEv 14, München 1949; Köhler, Die Grundstelle, 16-22.

³¹⁹ Westermann, Genesis, 199. Nach Westermann sind die Menschenschöpfungstraditionen älter als die von der Welterschöpfung. Die Besonderheit und Würde der Men-

dieser Text ein Interesse an der besonderen Würde des Menschen. Andererseits wird durch den Bezug auf das Vor- und Urbild des Menschen, Gott, sowohl der Mensch als auch Gott als „Person“ beschrieben: Der Mensch ist nicht das kontingente Produkt einer unpersönlichen Schicksalsmacht, sondern das Ergebnis einer lebendigen Person, einer Intention, eines Beschlusses. All dieses macht als Konsequenz nicht nur den personalen Gott aus, sondern auch den Menschen, worin er sich vom Rest der Schöpfung unterscheidet.³²⁰

Die häufig unter dem modernen Begriff der „Humanität“ subsumierten und von einigen Kirchenvätern positiv aufgegriffenen rechtlichen Bestimmungen des Alten Testaments können durchaus als Folge dieser schöpfungstheologischen Anthropologie gesehen werden (ohne daß deshalb die altisraelitische Kultur mit ihrem Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Orient eine singuläre Erscheinung gewesen wäre).³²¹ Dies wird dann verständlich, wenn man das besondere Verhältnis Gottes zum Menschen als ein Gemeinschaftsverhältnis interpretiert, das gegen eine Gefährdung in alle Richtungen zu schützen ist.³²² Mord und Totschlag gefährden dieses Verhältnis ebenso wie Gotteslästerung und unmenschliche Behandlung von Sklaven.³²³ Auch auf Menschen mit körperlichen Behinderungen beziehen sich diese Schutzbestimmungen,³²⁴ was den Zusammenhang mit der besonderen Würde des menschlichen Geschöpfes ganz evident macht: Die Diskri-

schöpfung sieht auch Horst, Mensch, 222, durch die Beschlußformulierung eigens ausgedrückt.

³²⁰ Vgl. in diesem Sinne vor allem Horst, Mensch.

³²¹ Vgl. dazu ausführlich vor allem Hayim Simha Nahmani, *Human Rights in the Old Testament*, Tel Aviv 1964. Hans Heinrich Schmid (Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHT 40, Tübingen 1968) und Henning Graf Reventlow (Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament und die theologische Frage nach dem Recht im Zusammenhang mit der heutigen Menschenrechtsdiskussion: Jörg Baur/Leonhard Goppelt/Georg Kretschmar [Hg.], *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, Stuttgart 1973, 57-84) haben zu zeigen versucht, daß Israel damit Traditionen aus älteren altorientalischen Kulturen weiterführte (dort noch weitere Lit.).

³²² Vgl. in diesem Sinne etwa Fascher, *Menschenbild*, 8-10 u.ö. Klaus Koch hat deshalb als Übersetzung des atl. Gerechtigkeitsbegriffes den Terminus „Gemeinschaftstreue“ vorgeschlagen: Klaus Koch, *Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit*: ZEE 5 (1961) 72-90; ders., *SDQ im Alten Testament*, Diss. Heidelberg 1953.

³²³ Zu den Schutzbestimmungen des Alten Testaments gehört etwa die Freilassung nach sechs Jahren unter Schaffung einer wirtschaftlichen Existenzgrundlage für den Freigelassenen und die Ächtung einer Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Sklaven (Dtn 15,12-18; Ex 21,2; Lev 25,8-55); außerdem wird der Weiterverkauf und eine zu harte Behandlung von Sklaven verboten (Lev 24,42f), und sogar für entlaufene Sklaven setzt sich das Alte Testament ein (Dtn 23,16f). Freilich gelten diese humanen Regelungen nur für hebräische Schuldklaven; mit Fremdklaven wurde offenbar ähnlich verfahren wie in der antiken Umwelt (vgl. dazu etwa Franz Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, SBS 107, Stuttgart 1982, 16f).

³²⁴ Lev 19,14.

minierung eines Mitmenschen berührt nämlich das Verhältnis Gottes zu diesem Mitmenschen. Gott hört für den Tauben und sieht für den Blinden.³²⁵ Schließlich führt diese Anthropologie zu einem Gerechtigkeitsverständnis, das in der späteren hebräischen Literatur noch deutlicher ausgearbeitet wird.

Offenbarungstheologische Anthropologie

Das deuteronomistische Schrifttum versucht, Anthropologie und Ethik der Offenbarung Gottes in der Geschichte mit seinem Volk zu verankern.³²⁶ Es handelt sich deshalb um eine stärker partikulare Anthropologie, die nun deutlich weniger universale Ansprüche formuliert, als es die ältere Tradition tat—was zu den bereits erwähnten hermeneutischen Schwierigkeiten der christlichen Exegeten führen sollte. Außerdem ist das deuteronomistische Menschenbild fast durchgehend von den Denkkategorien eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs oder einer „schicksalswirkenden Tatsphäre“³²⁷ geprägt, die auch die Ethik in weiten Teilen bestimmt. Beide, der Bundesgedanke und der Tun-Ergehen-Mechanismus, führen beispielsweise zu einem modifizierten Gerechtigkeitsbegriff: Statt einer „vernünftigen“, „natürlichen“ Einsicht in das Gerechte, wie sie die antike Philosophie kennt, spricht vor allem die deuteronomistische Literatur von einem offenbarten, besonderen Gesetz Gottes. Gerechtes Handeln ist das, was dem Bund Israels mit seinem Volk gemäß ist.³²⁸

Eine Untersuchung der anthropologischen Begrifflichkeit macht einige weitere Unterschiede gegenüber den älteren Schichten der alttestamentlichen Literatur deutlich.³²⁹ So bezeichnet אָדָם im „jahwistischen“ Schöpfungsbericht den Menschen als gesamtes Lebewesen (אָדָם הַבָּרָא). In den jüngeren schöpfungstheologischen Texten können damit Tiere bezeichnet werden, während im deuteronomistischen Schrifttum אָדָם noch stärker auf das Verhältnis Gott—Mensch

³²⁵ Fascher, Menschenbild, 11.

³²⁶ Vgl. dazu Otto, Theologische Ethik, 175-263; Udo Rüterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22, BBB 65, Frankfurt 1987 (mit der wichtigen, hier nicht zu vertiefenden Unterscheidung zwischen dem vorexilischen deuteronomischen „Volks“- bzw. „Gemeinschafts“-begriff und dem nachexilischen, deuteronomistischen „Gemeinde“-begriff); Samuel Amsler, La motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome: Herbert Donner/Robert Hanhart/Rudolf Smend (Hg.), Alttestamentliche Theologie. FS Walter Zimmerli, Göttingen 1977, 11-22.

³²⁷ Dieser Alternativbegriff wurde mit guten Gründen vorgeschlagen von Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?: ZThK 52 (1955) 1-42.

³²⁸ Vgl. dazu Friedrich Horst, Naturrecht und das AT: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, 235-259.

³²⁹ Vgl. hierzu im einzelnen Scharbert, Fleisch, Geist und Seele, 40-46.

bezogen wird (Dtn 6,5 u.ö.). Das Leben ist das, was Gott will, und seine gemeinschaftliche Bewahrung ist Teil des Bundes zwischen Gott und seinem Volk.³³⁰

Die schöpfungstheologische Tradition über den Verzicht auf eine ungerechtfertigte Bevorzugung der Person findet dagegen eine Kontinuität im deuteronomistischen und auch im späteren jüdischen Schrifttum, die meistens verbunden ist mit Textstellen, in denen „gerechtes“ Richten und Urteilen thematisiert wird, zum Beispiel in Dtn 1,17 (16,19), Mal 2,9, Sir 4,27. In Lev 19,15 heißt es in diesem Sinne:

Benachteilige nicht den Niederen und bevorzuge nicht den Vornehmen, sondern richte deinen Nächsten in Gerechtigkeit.³³¹

Bereits in der vorexilischen Prophetie war das „gerechte Richten“ ein zentrales Motiv gewesen, was hier aufgegriffen wird.³³² Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß vor allem das deuteronomistische Schrifttum diese Tradition ausdrücklich „theologisch“ begründet: Gott kennt kein Ansehen der Person, alle Menschen sind vor ihm gleich. In IIChr 19,7 heißt es etwa in diesem Sinne:

Bei dem Herrn, unserm Gott, ist kein Unrecht, weder Ansehen der Person noch Annehmen von Bestechung.³³³

Ausdruck dieser Nichtbeachtung der menschlichen Unterschiede ist die Negation des alttestamentlichen פָּנֵי אָדָם, aus dem in der Septuaginta und im neutestamentlichen Griechisch ein hebraisierendes λαμβάνειν πρόσωπον wird.³³⁴ Gemeint ist damit die orientalische, Standesunterschiede markierende Begrüßung mit dem ehrerbietigen Emporheben des zu Boden gesenkten Antlitzes. Wichtig ist die Beobachtung dieses „Hebraismus“ (Lohse)³³⁵, weil damit deutlich wird, daß es sich hier um eine alttestamentlich-israelitische Tradition der Gleichheit vor

³³⁰ Vgl. dazu noch Reventlow, Eifer, 62-64.

³³¹ Die Übersetzung folgt den Überlegungen von Günther Schwartz, „Begünstige nicht...“? (Leviticus 19,15b): BZ.NF 19 (1975) 100.

³³² Einen monumentalen Überblick über die Vorstellung vom gerechten Richter in der altorientalischen Literatur bis zum Alten Testament bietet Loretz, Götter—Ahnen—Könige. Zur vorexilischen Prophetie s. ebd., 337-394 u.ö.

³³³ Vgl. Dtn 10,17: „Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott aller Götter und der Herr über alle Herren, der große Gott, der Mächtige und der Schreckliche, der die Person nicht ansieht und keine Bestechung nimmt.“ Vgl. noch Sir 35,15.

³³⁴ Vgl. Kap. 3.2.

³³⁵ Eduard Lohse, Art. προσωποληψία: ThWNT 6, 780f. Vgl. in diesem Sinne auch Ernst Dassmann, „Ohne Ansehen der Person“. Zur Frage der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie und Praxis: Dieter Schwab/Dieter Giesen/Joseph List/Hans-Wolfgang Strätz (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Paul Mikat, Berlin 1989, 475f.

Gott handelt, die in keinem direkten Zusammenhang mit den behandelten graeco-römischen philosophischen Traditionen steht.

Auch wenn man die offenbarungstheologische Tradition des Alten Testaments zusammenfassend als stärker partikular beziehungsweise exklusiv auf das Verhältnis des Volkes Israel zu seinem Gott und weniger universal ausgerichtet begreifen kann als die älteren schöpfungstheologischen Traditionen, so wird man doch immer den exemplarischen Charakter dieses besonderen Verhältnisses mit im Auge zu behalten haben: Wenn es um Themen wie Recht, Gerechtigkeit und Gleichheit der Menschen geht, die ihren Ursprung in der Beauftragung des Volkes Israel durch JHWH haben, dann kennen auch die deuteronomistischen Texte einen Universalismus, der darin besteht, daß dieses JHWH-Israel-Verhältnis eine gewisse Stellvertreter- oder Exempelfunktion für die gesamte Menschheit hat.³³⁶

Weisheitliche Anthropologie

Im Unterschied zur älteren schöpfungstheologisch argumentierenden Anthropologie findet sich in der Weisheitsliteratur ein stärker empirisch denkender Ansatz.³³⁷ Auch die weisheitliche Empirie steht freilich in gewissen Grenzen in schöpfungstheologischer Tradition, denn ohne die Kenntnis von der Schöpfung ließe sich kaum eine empirische Anthropologie theologisch rechtfertigen. Dennoch tritt in der vorexilischen Weisheit der Schöpfergott JHWH in der Regel nur als Grenze der Erkenntnis in Erscheinung, und es ist zunächst die Naturbeobachtung, unabhängig von den Regelungen der Torah, die die Autoren der weisheitlichen Literatur zu Kenntnissen über den Menschen, die menschlichen Ordnungen, Rechte und Normen gelangen läßt.³³⁸ Auf dieser Grundlage wird das Ideal der Barmherzigkeit entwickelt, das für die christliche Ethik so zentral werden wird. So weiß Prov 11,25:

Eine barmherzige Seele (נֶפֶשׁ-בְּרָדָה) wird gelabt, und wer reichlich tränkt, der wird auch getränkt werden.

Die anderen Menschen gegenüber geforderte Zuwendung und Humanität übersteigt in der Weisheitsliteratur ganz entschieden die Regelungen der

³³⁶ Vgl. in diesem Sinn etwa Reventlow, *Eifer*, 64-66. Vgl. ders., *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, BEvTh 58, München 1971, 37-102.

³³⁷ Vgl. die Definition von Eckart Otto (*Theologische Ethik*, 153): „Weisheitliches Denken deduziert Ordnungen aus empirischer Beobachtung“.

³³⁸ Vgl. z.B. Prov 26,20: „Wenn das Holz ausgeht, verlöscht das Feuer, wo keiner, der aufhetzt, da ist, beruhigt sich der Streit.“ S. zum Ganzen Otto, *Theologische Ethik*, 117-174. Otto unterscheidet ältere und neuere weisheitliche Ethik als „induktiv“ und „deduktiv“ denkend.

Bundesbücher. Der Mensch wird als ein lernfähiges und belehrbares Wesen begriffen. In der nachexilischen Weisheitsliteratur erhält darüber hinaus der Gedanke der erkenntnistheoretischen Angewiesenheit auf JHWH wieder eine größere Rolle: Die Weisheit, die nun ganz personal verstanden wird, ist von Gott ins menschliche Herz (לֵב) gegebenes Wissen.³³⁹ Anthropologisch formuliert: Wenn der Personenkern des Menschen, der Intellekt und Emotion im לֵב umfaßt,³⁴⁰ durch Gottes Intervention Teil des Menschen wird, wird er die ethischen Ideale der Weisheitsliteratur verwirklichen. Diese heißen übereinstimmend Gemeinschaftstreue, Recht und Gerechtigkeit,³⁴¹ alles Werte, die den Schutz anderen menschlichen Lebens in den Mittelpunkt stellen. Man hat in der weisheitlichen Ethik damit auch den Beginn einer stärker individualistisch ausgerichteten Anthropologie gesehen, an die sich hellenistisch geprägte christliche Denker leichter anschließen konnten als an einen deuteronomistischen Partikularismus.³⁴² Die Stellung des Menschen ist auch hier universalistisch gefaßt, und mit ihr verbindet sich stellenweise bereits die Vorstellung einer menschlichen Würde, die alleine vom Schöpfer abgeleitet ist und des besonderen Schutzes bedarf.³⁴³

Zusammenfassung

Um einige anthropologische Grundtendenzen dieser Literatur im Gegensatz zur pagan-philosophischen Diskussion zusammenzufassen, lassen sich die folgenden drei Beobachtungen festhalten:

³³⁹ Prov 2,5-8. Vgl. zu dieser Stelle Otto, Theologische Ethik, 164.

³⁴⁰ S. dazu Motosuke Ogushi, Ist nur das Herz die Mitte des Menschen?: Crüsemann/Hardmeier/Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...?, 42-47; Fabry, לֵב, 413-451; Fritz Stolz, Art. Herz: THAT⁴ 1 (1984) 861-867; Wolff, Anthropologie, 68-95; ders., Das „Herz“ im Alten Testament. Menschliches, KT 5 (1971) 9-31; Schmidt, Anthropologische Begriffe, 77-91.

³⁴¹ Ebd., 164.

³⁴² Vgl. dazu die Zusammenfassung der Diskussion bei Joseph Schreiner, Eschatologie im Alten Testament: Brian Daley/Joseph Schreiner/Horacio E. Lona, Eschatologie in der Schrift und Patristik, HDG 4.7a, Freiburg/Basel/Wien 1986, 22f. Schreiner selbst sieht bereits in der älteren Lit. ein „Bewußtsein der Individualität“ des hebräischen Menschen. Auch Ludwig Köhler, Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Tübingen 1953, 105, meint, daß der „hebräische Mensch...dessen fähig [ist], daß er ganz allein, in Abweichung vom allgemeinen Tun, vom Herkommen, von der Scheu vor dem Ungewöhnlichen, von der Klugheit und was man noch nennen will, seinen Weg des Einzelnen geht.“ Als Beispiele nennt er Micha, den Sohn Jimlas (IKön 22,7-28), Nathan (IISam 12) und Amos. Vgl. im Gegensatz dazu etwa Karl Marti, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients, KHC, Tübingen 1906, 59f, der von einem Individualismus frühestens bei Jer, also zeitlich in der Nähe der Entstehung der Weisheitsliteratur, spricht.

³⁴³ „Wer den Armen beleidigt, verhöhnt den Schöpfer.“ לֹא־יִשְׁחַדּוּ אֶת־הַיָּתוֹם חֶרֶף עֲשֹׂהוּ Prov 17,5).

1. Die alttestamentlichen Texte vertreten tendenziell eine eher ganzheitliche und nie dualistische Auffassung vom Menschen, auch wenn sich in ganz späten Quellen stellenweise ein Einfluß der allgemein-dichotomen Anthropologie kaum verkennen läßt.³⁴⁴
2. Das von der biblischen Schöpfungsgeschichte entworfene universalistische Bild der Schöpfung, das in der altkirchlichen Exegese als *creatio ex nihilo* verstanden wurde,³⁴⁵ hat eine Reihe von Konsequenzen für die Vorstellung vom Menschen und vom menschlichen Leben, seiner Besonderheit und seiner Verpflichtung dem Schöpfergott gegenüber, die die altkirchlichen Exegeten aufgreifen mußten und die in einer erheblichen Spannung zu pagan-antiken Weltentstehungsvorstellungen standen. In der Ethik fordert diese Vorstellung beispielsweise eine weitgehende Deckungsgleichheit von „gerechtem“ (δίκαιον) und „frommem“ (ὁσιον εὐσεβές) Handeln, das gleichermaßen als Konformität mit dem Willen JHWHs zu verstehen ist.
3. Die Stellung des Menschen im Kosmos wird trotz verbreiteter Skepsis im Hinblick auf die ethischen Fähigkeiten des Menschen in weiten Teilen dieser Literatur positiv gesehen, immer jedoch in—stärkerer oder weniger starker—Abhängigkeit vom Schöpfer. Umgekehrt konnte deshalb vereinzelt eine Verletzung der menschlichen Würde auch als Ehrverletzung des Schöpfers begriffen werden.

³⁴⁴ Vgl. dazu den Überblick bei Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr.*, WUNT 10, 3. Aufl. Tübingen 1988, 357-369, insbes. 362.

³⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo**, AKG 48, Berlin 1978.

3.2 PHILON VON ALEXANDRIA

Philon von Alexandria (ca. 25. v.Chr-40 n.Chr.) ist deswegen für die Fragestellung dieser Studie bedeutsam, weil er den platonischen Logosbegriff in die alttestamentliche beziehungsweise jüdisch(-christliche) Schöpfungslehre einführt und von den christlichen Autoren rezipiert wurde.³⁴⁶ Er entwirft im Anschluß an Gen 1,26 eine ausführliche, wenn auch im wesentlichen unsystematische Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen.³⁴⁷ Für seine Anthropologie ist die Vorstellung zentral, daß der Mensch εἰκὼν θεοῦ oder zumindest εἰκὼν εἰκόνοσ θεοῦ ist.³⁴⁸ Die Ebenbildlichkeit wird genau lokalisiert: Der νοῦς des Menschen ist Abbild Gottes, womit ähnlich wie bei anderen (neu-)platonischen Autoren der menschliche Körper ausgeklammert wird.³⁴⁹ Diese Ebenbildlichkeit ist nicht verlorengegangen, aber Adam hat im Fall seinen νοῦς befleckt.³⁵⁰ Von da an verbindet sich mit dem Ebenbildbegriff eine ethische Komponente: Das Bewahren des unbefleckten Ebenbildes ist ethische Aufgabe eines jeden Menschen.

Neben dem νοῦς repräsentiert für Philon auch allgemein das „Innere“ des Menschen das, was mit dem Begriff εἰκὼν θεοῦ gefaßt werden soll. Er verwendet dafür unter anderem den Begriff ψυχή in einem allgemeinen Sinn.³⁵¹ Die Lehre von dem νοῦς als Ebenbild Gottes wechselt sich mit der von dem πνεῦμα Gottes als der εἰκὼν ab.³⁵² Verständlich wird dies, wenn man Philons Verständnis des πνεῦμα als Ausprägung von Gottes Kraft dazudenkt; dann ist der νοῦς nichts

³⁴⁶ Zur Schöpfungslehre vgl. vor allem sein Werk *De opificio mundi*, insbes. Philon, *Op.* 134f. S.a. *All.* 1,31-42.53-55 (dort die berühmte Adam-Typologie mit der Entfaltung der pneumatischen Dimension des ersten Adam). S. zur Schöpfungslehre des Philon zuletzt James A. Arieti, *Man and God in Philo. Philo's Interpretation of Genesis 1:26*: Lyceum 4 (1992) 1-18; David T. Runia, *God and Man in Philon of Alexandria*: JTS 39 (1988) 48-75 (= ders., *Exegesis and Philosophy. Studies on Philon of Alexandria*, CStS, London 1990, XI); Angela Maria Mazzanti, *La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*: SMSR 53 (1987) 165-183.

³⁴⁷ Vgl. dazu ausführlich Jakob Jervell, *Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 76, Göttingen 1960, 52-70; Eltester, *Eikon im NT*, 30-59; Willms, *EIKQN*, 57-116.

³⁴⁸ Philon, *Op.* 69; *Som.* 1,73f; *Som.* 3,220; *Det.* 83,1,277.

³⁴⁹ Philon, *Op.* 69; Philon, *Op.* 146; Philon, *Decal.* 134; Philon, *Virt.* 205. Zu den stoischen Anklängen dieser Vorstellung vgl. Merki, *ὁμοίωσις Θεῷ*, 79f.

³⁵⁰ Philon, *Virt.* 205.

³⁵¹ Vgl. zu diesem Wortgebrauch bei Philon (und dem von Begriffen wie λογικόν, ἐπιθυμητικόν und καρδιά) etwa Klaus Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil 1: Markus und Parallelen*, WMANT 40/1, Neukirchen 1972, 177f.

³⁵² So formuliert vor allem bei Philon, *Det.* 22,82-23,83; *Det.* 24,86.

anderes als das im Menschen verwirklichte πνεῦμα Gottes.³⁵³ Der derart bestimmten Seele kommt für Philon eine besondere Würde (ἀξίωμα) zu:

Denn für ehrwürdiger hält der Schlechte das Körperliche, der Kultivierte aber die Seele, die ja auch in der Tat zwar nicht dem Alter nach, aber dem Range und der Würde nach ehrwürdiger ist und an erster Stelle steht, so wie es der Herrscher in der Stadt ist. Die Herrscherin über das Zusammengesetzte aber ist die Seele.³⁵⁴

Schließlich findet sich bei Philon auch die Ansicht, der λόγος sei Abbild Gottes, der Mensch aber nach dem Logos geschaffen. Da nach dem λόγος der gesamte κόσμος geschaffen ist, ist auch er letztendlich Abbild Gottes. Konsequenterweise müßte eine solche Auffassung dann aber auch die Leiblichkeit des Menschen einschließen,³⁵⁵ was Philon sonst nicht äußert.³⁵⁶ Dennoch wird hier der Unterschied zu Platon einigermaßen deutlich: Während Platon mit εἰκὼν die Welt der Erscheinung bezeichnet (unterschieden in „sinnlich erfahrbare Welt“ und „geistig schaubare Urgestalt“), begegnet bei Philon eine Auffassung, nach welcher der κόσμος ein Ausfluß aus dem λόγος ist und die ganze Schöpfung auf den jenseitigen Gott verweist.

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit bestimmt freilich längst nicht alle anthropologischen Äußerungen Philos. So verbindet er wesentliche Elemente der stoischen Ethik mit einer platonischen, weitgehend hierarchisch gedachten Kosmologie. Aber auch hier fehlt der Bezug zur alttestamentlichen Schöpfungslehre nicht völlig: So kommt Philon letztendlich auch in der Ethik zum Imperativ, „vollkommenes Ebenbild Gottes“ zu werden. Leitbild dieser Vorstellung ist freilich der „höhere Mensch“, wie er ihn im Stereotyp des stoischen Weisen ebenso findet wie in den Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob sowie Mose.³⁵⁷ Dabei gesellt sich neben den Begriff der εἰκὼν (Gen 1,26LXX) auch der des μίμημα, der Nachahmung Gottes in einem sittlich vollkommenen

³⁵³ Zu den—durchaus uneinheitlichen—Begriffen πνεῦμα und ψυχή bei Philon vgl. bereits ausführlich Rüsch, Blut, Leben und Seele, 364–401.

³⁵⁴ πρεσβύτερα δὲ ὁ μὲν φαῦλος ἡγείται τὰ σώματος, ὁ δ' ἀστεῖος τὰ ψυχῆς, ἃ καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν, οὐ χρόνῳ ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἀξιώματι πρεσβύτερα καὶ πρῶτα ὄντως, ὡς καὶ ἄρχων ἐν πόλει· ἡγεμονίς δὲ τοῦ συγκρίματος ἡ ψυχή. Philon, *All.* 3,68,191 (PhAO² 1, 155,30–156,3; Übers. nach Isaak Heinemann, PhAW² 146f).

³⁵⁵ So Jakob Horowitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Diss. Marburg 1900, 96, Anm.1.

³⁵⁶ Eltester, Eikon im NT, 51f, vermutet hier einen Einfluß aus der hermetischen Lit., die den Menschen als ein kosmisches Wesen porträtiert.

³⁵⁷ So lebte der erste Mensch nach dem „vernünftigen Naturgesetz“, das Philon als identisch mit der „göttlichen Satzung“ verstanden wissen will. Philon, *Op.* 143.

Leben.³⁵⁸ Anthropologisch formuliert Philon eine Stufenordnung (unvollkommener Mensch—vollkommener Mensch mit vollkommenem νοῦς als εἰκὼν θεοῦ—λόγος—Gott), die den alttestamentlichen Schöpfungsbericht mit platonischer Weltsicht verbindet.³⁵⁹ Diese Ordnung unterscheidet also innerhalb der Menschen in der Regel zwei Stufen, nämlich den höheren und den niederen Menschen. Der niedere Mensch unterscheidet sich nur wenig von den Tieren, der höhere nur wenig vom λόγος. Allgemein anthropologisch korrespondiert damit bei Philon eine dualistische Anthropologie, die zwischen der dem λόγος zugewandten ψυχὴ und dem tierähnlichen σῶμα unterscheidet.³⁶⁰ Vor allem aber färbt diese Auffassung auch auf die Erkenntnistheorie ab: Es finden sich bei ihm immer wieder die Assoziationsketten „männlich—vernünftig—asexuell—tugendhaft“ versus „weiblich—unvernünftig—sexuell—lasterhaft“.³⁶¹ Da diese Unterscheidungen unzweifelhaft so oder so ähnlich aus der hellenistischen Populärphilosophie übernommen wurden, sind sie nicht nur für das Verständnis von Philon wichtig, sondern sie bilden den erkenntnistheoretischen Hintergrund auch für die späteren christlichen Texte zumindest des griechischsprachigen Ostens.³⁶² Dies gilt umso mehr, als die exegetischen Schriften des Philon diese Parameter vor allem an der Genesis verifizierten, was von den christlichen Exegeten übernommen wurde.³⁶³

Schließlich kommt auch dem Begriff der φύσις bei Philon eine Sonderstellung zu. Die genannte ethische Aufforderung wird bei ihm nämlich zum Appell, das zu tun, was der Natur entsprechend ist—und u.U. den Gesetzen eines Landes widerspricht.³⁶⁴ Gelegentlich identifiziert er dieses naturgemäße Handeln mit den νόμιμα des Mose, also mit der Torah.³⁶⁵ Der Schöpfergott wird so zum Begründer des „Ge-

³⁵⁸ Vgl. dazu Heitmann, *Imitatio Dei*, 47-64.

³⁵⁹ Vgl. in diesem Sinne noch ausführlich Willms, *EIKΩN*, 77-93.

³⁶⁰ Vgl. dazu etwa Richard A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, *ALGHJ* 3, Leiden 1970, 14-44, der mit Philon zwischen „man's higher nature“ und „man's lower nature“ unterscheidet.

³⁶¹ Baer geht soweit zu sagen, daß für Philon „becoming male is roughly equivalent to becoming a virgin“, Baer, *Philo's Use*, 66.

³⁶² Vgl. dazu ausführlich zuletzt Sassi, *Science of Man*.

³⁶³ Vgl. dazu insbes. die Identifizierung der „Frau“ mit dem Sündenfall: Philon, *Quaest. in Gn.* 50,15; *Op.* 165 und 167. S. auch *Spec. leg.* 2,24 und *Sir.* 25,24.

³⁶⁴ Philon, *Spec. leg.* 4,46.

³⁶⁵ So will Köster die Begriffe „Naturrecht“ und „Torah“ bei Philon in eins gesetzt ansehen: Köster, *NOMOS PHYSEOS*, 533.

setzes der Natur“, er regiert die Schöpfung φύσεως νόμοις καὶ θεσμοῖς.³⁶⁶

Freilich kennt auch Philon die *natura-noverca*-Formel der hellenistischen Philosophie:

Denn das wurde ja schon von den berühmtesten unter den alten Philosophen zugegeben, die da sagten, daß die Natur der vernunftlosen Tiere (ἄλόγοι) Mutter, aber der Menschen Stiefmutter sei. Dabei bemerkten sie die körperliche Schwäche der einen, die durchweg überlegene Stärke der anderen.³⁶⁷

Umso bemerkenswerter ist deshalb seine an anderer Stelle ausgesprochen positive Beurteilung der besonderen Stellung, die Gott dem Menschen gegeben hat. So beschreibt er die Stellung des Menschen gegenüber den Tieren und den Pflanzen:

Aber die Pflanzen schuf er mit dem Kopf nach unten, indem er ihr Haupt in den tiefsten Teilen der Erde befestigte; den vernunftlosen (ἄλόγοι) Tieren hat er das Haupt von der Erde emporgehoben und vorn an dem länglichen Hals angefügt, indem er am Hals zur Grundlage die Vorderfüße gab. Und besondere Gestaltung wurde dem Menschen zuteil. Während (der Schöpfer) den Blick der anderen Wesen nach unten lenkte und bannte, so daß sie die Erde betrachten, hat er dagegen den des Menschen emporgerichtet, damit er den Himmel anschauet, da er kein Erdengeschöpf, sondern, wie das alte Wort lautet, ein Himmelsgewächs ist.³⁶⁸

Dieser Sachverhalt läßt sich überzeugend nur damit erklären, daß Philon aus der εἰκὼν-θεοῦ-Lehre letztendlich zu einer gravierenden Neubewertung in der Anthropologie kommt, zumindest, was die *Möglichkeiten* des Menschen angeht.³⁶⁹

³⁶⁶ Philon, *Op.* 171. Vgl. Philon, *Spec. leg.* 3,189 und *Praem.* 42.

³⁶⁷ ἥδη γὰρ τοῦτο παρὰ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν πάλοι λογίων ὡμολόγηται, οἱ τῶν μὲν ἀλόγων μητέρα τὴν φύσιν, ἀνθρώπων δὲ μητριὰν ἔφασαν εἶναι, τὴν κατὰ σῶμα τῶν μὲν ἀσθένειαν, τῶν δὲ ὑπερβάλλουσαν ἐν ἅπασιν ἰσχύϊ κατανοήσαντες. Philon, *Post.* 47,162 (PhAO² 2,35,23-26; Übers. nach Hans Leisegang, PhAW² 4,46).

³⁶⁸ καὶ μὴν τὰ μὲν φυτὰ κατωκάρα ἀπειργάζετο τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ἐν τοῖς βαθυγειοτάτοις γῆς μέρεσι πῆξας, ζώων δὲ τῶν ἀλόγων τὰς κεφαλὰς ἀνελκύσας ἀπὸ γῆς ἐπὶ προμήκους αὐχένους ἄκρας ἡμόζετο τῷ αὐχένι ὥσπερ ἐπίβασιν τοὺς ἐμπροσθίους πόδας θεῖς. ἐξαίρετον δὲ τῆς κατασκευῆς ἔλαχεν ἄνθρωπος· τῶν μὲν γὰρ ἄλλων τὰς ὤφεις περιήγαγε κάτω κάμψας, διὸ νένευκε πρὸς χέρσον, ἀνθρώπου δὲ ἔμπαλιν ἀνάρθωσεν, ἵνα τὸν οὐρανὸν καταθεᾷται, φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, ὑπάρχων. Philon, *Plant.* 4,16f (PhAO² 137,1-8; Übers. nach Isaak Heinemann, PhAW² 4,156).

³⁶⁹ Zur Schwierigkeit der chronologischen Einordnung der Schriften bzw. des Nachweises von Entwicklungen in Philons Denken vgl. zuletzt Michael Mach, Art. Philon von Alexandrien: TRE 26 (1996) 524f. Ein ausführlicher Forschungsüberblick findet sich bei Peter Borgen, Philon von Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II: ANRW 2,21,2 (1984) 98-154.

Mit diesen Gedanken hat Philon, dessen Werk wegen seiner christlichen Rezeption überhaupt erhalten geblieben ist, vor allem die alexandrinische theologische Anthropologie entscheidend beeinflusst.³⁷⁰

Es läßt sich also festhalten, daß in der philonischen Anthropologie eine Reihe bereits behandelter Vorstellungen von der Stellung des Menschen zusammenfließen und neu gedeutet werden: Der Mensch wird zur Grenze (μεθόριον) der sterblichen und unsterblichen Natur; an jeder der beiden hat er gleichermaßen teil, der menschliche Körper an der sterblichen, die menschliche Vernunft an der göttlichen Natur.³⁷¹

³⁷⁰ Besonders deutlich wird dieser Einfluß etwa in der Anthropologie des Clemens und des Kyrill von Alexandria. Vgl. dazu vor allem Hamman, *Image de Dieu*, 103-126; Walter J. Burghardt, *The Image of God According to Cyril of Alexandria*, SCA 14, Washington D.C. 1957, 2f.12f.26f.40f.81-90.128.139; sowie Alexander Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament*, AnBib 2, Rom 1952, 155-167.195.205f.383.390.

³⁷¹ Philon, *Op.* 46.

3.3 NEUES TESTAMENT UND URCHRISTENTUM

Für die Anthropologie der neutestamentlichen Schriften (und die Unmöglichkeit, ihr auf wenigen Seiten gerecht zu werden) gilt Ähnliches wie für die des Alten Testaments, auch wenn diese Texte innerhalb einer sehr viel kürzeren Zeitspanne verfaßt wurden. Dennoch will ich versuchen, einige Hauptergebnisse kurz zusammenzufassen, um die neutestamentlichen Vorgaben für die patristische Diskussion deutlich werden zu lassen. Dabei werden traditionellerweise mindestens drei unterschiedliche anthropologische Gedankenwelten im Neuen Testament unterschieden, und zwar die der Verkündigung Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien dargestellt wird (3.3.1), die des johanneischen Schrifttums (3.3.2) und die der paulinischen (und deuteropaulinischen) Texte (3.3.3). Für weitergehende Differenzierungen muß auch an dieser Stelle auf die einschlägige Spezialliteratur verwiesen werden.³⁷²

3.3.1 Die Verkündigung Jesu nach den synoptischen Evangelien

Trotz zahlreicher Versuche in den vergangenen zwei Jahrhunderten und jüngst wieder vor allem im angelsächsischen Sprachraum gibt es bis heute keinen wirklichen Konsens über den genauen Charakter der Predigt des historischen Jesus. Mit den Einzelheiten dieser Debatte kann sich der kurze Überblick über die neutestamentlichen Anthropologien hier nicht beschäftigen, deshalb müssen einige tendenzielle Bestimmungen zur Jesuspredigt nach der Darstellung der synoptischen Evangelien an dieser Stelle genügen.³⁷³ Daß diese drei Texte in vielen Details unterschiedliche Positionen vertreten und das Denken des historischen Jesus davon noch einmal stark zu unterscheiden ist, versteht sich von selbst. Hier kann es deshalb nur um die neutestamentlichen Texte gehen, wie sie den Kirchenvätern im 2.-4. Jahrhundert vorgelegen haben und Grundlage (beziehungsweise Anstoß und Stolperstein) für die Herausbildung der altkirchlichen Anthropologie wurden.

³⁷² Vgl. dazu vor allem die Überblicke und Lit. bei Udo Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*. Ein Forschungsbericht: Wolfgang Haase (Hg.), *Religion. Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament: ANRW* 2,26,3 (1996) 2658-2714; Harald Hegermann, *Art. Mensch IV. Neues Testament*, TRE 22 (1992) 481-493; Udo Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes*, BThSt 18, Neukirchen-Vluyn 1991.

³⁷³ S. zur jüngsten Debatte nur Ludger Schenke/Ingo Broer/Rudolf Hoppe, *Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004; Jürgen Roloff, *Jesus, Wissen in der Beck'schen Reihe* 2142, 2. Aufl. München 2002; Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996; Gerd Theissen/Annette Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996; John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, München 1994.

Der Begriff der Seele

Es darf nicht überraschen, daß das konkrete Bild des Menschen in der Verkündigung Jesu ganz in der jüdischen Anthropologie verwurzelt gewesen sein muß, was die synoptischen Evangelien auch noch erkennen lassen. Ein hellenistischer Leib-Seele-Dualismus findet sich hier deshalb nicht. Dennoch kennen die Synoptiker den Begriff der ψυχή:

Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was kann der Mensch geben, womit er seine Seele auslöse?³⁷⁴

ψυχή bezeichnet bei den Synoptikern somit eher das „Leben“, ganz ähnlich dem hebräischen נֶפֶשׁ; auch das jenseitige Leben beziehungsweise die ganze menschliche Existenz kann damit benannt werden.³⁷⁵ Auch andere Vorstellungen der hebräischen Bibel scheinen des öfteren durch. So ist die καρδιά Sitz des Empfindens, Denkens, Wollens und etwa der Trauer und kann teilweise fast synonym mit ψυχή verwendet werden.³⁷⁶ Größere anthropologische Spekulationen fehlen in diesen Texten, aber von einer ψυχή-σῶμα-Dichotomie kann bei den Synoptikern jedenfalls nicht gesprochen werden. Dennoch erlaubte die Verwendung einer entsprechenden Begrifflichkeit den altkirchlichen Exegeten einen—aus heutiger Sicht vielleicht nicht immer gerechtfertigten—Anschluß an allgemein-antike, dichotome Auffassungen vom Menschen.

Die Gleichheit der Menschen vor Gott

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß in späteren Jahrhunderten die bei den Synoptikern beschriebene Zuwendung Jesu zu Menschen unterschiedlicher und häufig anstößiger Herkunft, Berufe und sozialer Stellung als Auffassung einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen vor Gott verstanden wurde. Tatsächlich handelt es sich bei den Zuhörern Jesu in diesen Schilderungen zunächst um die πτωχοί im weitesten Sinne,³⁷⁷ die „Sünder“,³⁷⁸ die „Zöllner und Sünder“,³⁷⁹ „Zöllner und

³⁷⁴ τί γάρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος ἐάν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; Mt 16,26, hier zit. nach der Übers. Martin Luthers.

³⁷⁵ Vgl. dazu Kap. 3.1.1. Ein ähnlicher Gebrauch findet sich in Mt 2,20; Mk 3,4; Mk 10,45; Lk 12,20; Lk 14,26 (vgl. Mt 10,37); Joh 10,17f; Apk 12,11; Act 20,24; u.ö. Vgl. dazu ausführlich Eduard Schweizer, Art. ψυχή D. Neues Testament: ThWNT 9 (1973) 635-657.

³⁷⁶ Mt 5,8,28; Mt 6,21par.; Mt 9,4par.; u.ö. Vgl. die zahlreichen Belege und Lit. bei Behm, Art. καρδιά: ThWNT 3 (1938) 609-616; sowie ThWNT 10/2, 1134-1135.

³⁷⁷ Vgl. die Seligpreisungen aus der Bergpredigt (Mt 5) und Lk 6,17-31.7,19-22.

³⁷⁸ Mk 2,17; Lk 7,37.39; 15,2; 19,7.

Huren“³⁸⁰ und „Räuber, Betrüger, Ehebrecher und Zöllner“³⁸¹. Luthers Übersetzung „Sünder“ ist natürlich irreführend, denn es geht bei diesen Menschen um ein ganz bestimmtes Spektrum der jüdischen Gesellschaft, das mit diesem Begriff nicht wirklich adäquat beschrieben ist.³⁸² Mit Jesu Hinwendung zu dieser Gruppe, an der kaum historische Zweifel angebracht sind, stellt sich das synoptische Porträt dieser Verkündigung in einen Überlieferungsstrom apokalyptischer Literatur, in der von der Umkehr der Verhältnisse gesprochen wird.³⁸³ Jesu Botschaft wendet sich also nicht einfach universalistisch an alle Menschen, sondern insbesondere an diejenigen, die moralisch und/oder religiös benachteiligt und verachtet waren. Vielleicht wirken hier die im letzten Abschnitt beschriebenen alttestamentlichen Traditionen vom gerechten Richten und Heilen nach. Jesus handelte jedoch sicher vor allem im Bewußtsein, zu „den verlorenen Schafen des Hauses Israels“ (Mt 15,24) gerufen worden zu sein, was seine Zuwendung zu diesen Gruppen erklären, aber gleichzeitig einen universalistischen Ansatz ausschließen würde.³⁸⁴

In den synoptischen Evangelien wird dieser Adressatenkreis allerdings zunehmend erweitert. Während man bei Mt eine deutliche Zweiteilung zwischen der vorösterlichen Verkündigung an Israel und der nachösterlichen Verkündigung an „alle Völker“ (πάντα τὰ ἔθνη)³⁸⁵ beobachten kann, ist die markinische Schilderung eher von einer sukzessiven Öffnung bestimmt. Lukas zieht dagegen mit seinem Begriff

³⁷⁹ Mk 2,15par; Mt 11,19par; Lk 15,1.

³⁸⁰ Mt 21,32.

³⁸¹ Lk 18,11.

³⁸² „[D]er Begriff Sünder hatte in der Umwelt Jesu einen ganz bestimmten Klang. Er bezeichnete nicht nur ganz allgemein die, die Gottes Gebot notorisch mißachteten und auf die deshalb jeder mit dem Finger wies, sondern speziell dann auch Menschen, die verachtete Berufe ausübten. Wir haben Tabellen, in denen verfemte Gewerbe zusammengestellt sind. Es handelt sich teils um Gewerbe, die nach allg. Ansicht zur Unsittlichkeit verleiteten, vor allem aber um solche, die erfahrungsgemäß zur Unehrlichkeit verführten; zur 2. Kategorie gehörten u.a. die Würfelspieler, Wucherer, Steuererheber, Zöllner und Hirten (diese verdächtigte man, daß sie die Herde auf fremde Felder trieben und daß sie vom Ertrag der Herde unterschlugen).“ Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, 3. Aufl. Gütersloh 1979, 111f.

³⁸³ „Die Endzeit bringt die Umkehrung der Verhältnisse. Das ist ein altes eschatologisches Motiv, das in den Evangelien häufig wiederkehrt. In ihm kommt nicht nur die unumschränkte Souveränität Gottes zum Ausdruck, sondern auch die Grenzenlosigkeit seines Erbarmens.“ Ebd. 118f.

³⁸⁴ Ob sich damit alleine auch Jesu Umgang mit den Frauen begründen läßt, ist nicht ganz klar. Nach den synoptischen Evangelien sind es die Frauen, die innerhalb des Anhängerkreises die Auferstehungsbotschaft übermitteln und vielleicht zu Jesu Zeiten eine herausragende Bedeutung im Apostelkreis hatten. Vgl. z.B. Mt 19,3-6: Jesus wendet sich hier gegen die bestehende Rechtsordnung. Aussageabsicht ist nicht das grundsätzliche Scheidungsverbot, sondern die rechtliche Gleichstellung von Frau und Mann im Scheidungsrecht. S. in diesem Sinne Hegermann, *Mensch*, 482-484.

³⁸⁵ Mt 28,19.

von der βασιλεία τοῦ θεοῦ neue Grenzen, die sich an der Zugehörigkeit zum Reich Gottes orientieren.³⁸⁶ Bei allen dreien steht in letzter Konsequenz am Ende ein universaler Anspruch der Evangelien, der zumindest von der patristischen Literatur so verstanden und aufgegriffen wurde.

Auf einer konkreten ethischen Ebene implizieren die Beobachtungen zum Adressatenkreis der Predigt Jesu zudem die Irrelevanz der weltlichen Unterschiede zwischen den Menschen. So stellen die Pharisäer im Markusevangelium fest:

Lehrer, wir wissen, daß du immer die Wahrheit sprichst und auf niemanden Rücksicht nimmst; denn du achtest nicht das Ansehen der Menschen, sondern du lehrst wahrhaft den Weg Gottes.³⁸⁷

Der Bezug zu der alttestamentlichen Vorstellung ist allein durch die hebraisierende Wortwahl ganz offensichtlich.³⁸⁸ In der βασιλεία τοῦ θεοῦ sind die Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben; vor Gott sind alle Menschen gleich. Der ethische Anspruch der jesuanischen Verkündigung, wie er etwa in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt,³⁸⁹ hatte hier seine Grundlage. Bei alledem darf nicht vergessen werden, daß sich in der Verkündigung Jesu eine hochgradig endzeitlich gestimmte Anthropologie widerspiegelt. Wiederholt ist seit der Forschung der religionsgeschichtlichen Schule (Albert Schweitzer u.a.) auf das Drängende der „Zeit der Entscheidung“ (Bultmann),³⁹⁰ aber auch die besondere „Gottesnähe“ (Käsemann) in der synoptischen Jesusbotschaft hingewiesen worden.³⁹¹ In dieser speziellen eschatologischen Situation richtet sich die Rede an die „Sünder“ selbstredend an *alle* Menschen, an

³⁸⁶ Lk 7,1-10.

³⁸⁷ Διδάσκαλε, οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· Mk 12,14. Vgl. Mt 22,16; Lk 20,21.

³⁸⁸ Vgl. Kap. 3.1. Mk 12,14par, Röm 2,11, Apg 10,34f und Gal 2,6 schließen sich alle in ihrer Wortwahl an das oben erwähnte λαμβάνειν πρόσωπον der Septuaginta an. Vgl. zu dieser Beobachtung Dassmann, „Ohne Ansehen der Person“, 476.

³⁸⁹ Vgl. dazu Hans Weder, *Einblick ins Menschliche. Anthropologische Entdeckungen in der Bergpredigt*: Hubert Frankenmölle/Karl Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, FS Joachim Gnlika, Freiburg 1989, 172-193; Werner Georg Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*: ders., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, München 1974, 161-223, vor allem 170-173.

³⁹⁰ Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.

³⁹¹ Ernst Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen 1, 2. Aufl.* Göttingen 1960, 135-157. Vgl. auch ders., *Zur paulinischen Anthropologie*: ders., *Paulinische Perspektiven*, 2. Aufl. Tübingen 1972, 9-60. Zur apokalyptischen Tendenz der Jesuspredigt vgl. nur die Lit. bei August Strobel, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen IV. Neues Testament: TRE 3 (1978) 251-257*. Man denke in diesem Zusammenhang z.B. auch an die Gebetsanrede „Abba“ in Mk 14,36!

die ja auch die Bußpredigt des Johannes adressiert war.³⁹² Eine besondere Würde des Menschen in dieser Welt und die Konsequenzen eines solchen Gedankens waren dabei wohl nicht im Blick. Dennoch ist das historische Ergebnis dieser Jesuspredigt keineswegs eine völlige Absage an die Welt und an die menschliche Gemeinschaft, sondern als Resultat ergab sich eine neue menschliche Gemeinschaft mit einem neuen Weltbild, neuen Werten und Formen: die christliche Kirche³⁹³ und mit ihr die altkirchliche Exegese, die sich um Auslegung der schriftlichen Überlieferung dieser Verkündigung bemühte.

3.3.2 *Johanneisches Schrifttum*

Mindestens zwei Elemente des johanneischen Schrifttums sind anthropologisch außerordentlich wirksam geworden und für das Verständnis der Debatte bei den Kirchenvätern wichtig: der Gedanke der „Prädestination“ des Menschen und der „johanneische Dualismus“.³⁹⁴ Im Mittelpunkt des Johannesevangeliums steht die Geschichte von der Inkarnation des Logos, der Fleischwerdung Christi. Der Satz $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\acute{o}\rho\acute{\xi} \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ (Joh 1,14) bedeutet nichts anderes, als daß der Schöpfer selbst sich dem Geschöpf zuwandte und damit den Geschöpfen die Möglichkeit des Erkennens ($\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$) und „Sehens“ ($\acute{o}\rho\alpha\tilde{\nu}$) im Hinblick auf das außerweltliche Wesen Gottes eröffnete. Im Gegensatz zwischen „der Welt“ und der eschatologischen Überwindung der Welt liegt das eigentliche Interesse der johanneischen Schriften.³⁹⁵ Die Zuordnung des

³⁹² Vgl. Lk 13,13b. S. in diesem Sinne auch Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes, 28-30.

³⁹³ Vgl. in diesem Sinne etwa Fascher, Menschenbild, 18. Deborah F. Sawyer, Women and Religion in the First Christian Centuries, Religion in the First Christian Centuries 1, London/New York 1996, 93, formuliert im Hinblick auf die neu entstehende Gemeinschaft noch radikaler: „The new community of equals replaces the patriarchal family. ‚Whoever does the will of God is my brother and sister and mother‘ (Mk 3,35). This teaching is a radical alternative to the traditional familial concepts of Judaism in the Hellenistic world where family relationships were governed by power, and decreed according to age, gender and blood ties.“ Hinter dieser Aussage steht freilich eine dezidiert negative Bewertung der späteren hierarchischen, patriarchalen und damit unjesuanischen Ausformung der christlichen Kirche („The charismatic communities of the first half-century provide the antithesis to the Christian concept of womanhood that emerged by the end of the century“, ebd. 146).

³⁹⁴ Zur Anthropologie des Johannes s. etwa Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes, 134-170. Zum „Prädestinationsgedanken“ im Neuen Testament vgl. Günter Röhser, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, TANZ 14, Tübingen 1994.

³⁹⁵ Vgl. nur etwa die Abschiedsreden in Joh 13-17. Auch die johanneischen Wundergeschichten sind in diesem Zusammenhang zu interpretieren, vgl. dazu etwa Hermann von Lips, Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses: EvTh 50 (1990) 296-311.

Menschen (der „Seinen“, ἱδιοί) zur Realität der Welt und der Realität Gottes ist dabei sowohl eine Sache der Entscheidung und des Glaubens als auch der göttlichen Bestimmung bestimmter Menschen, eben der ἱδιοί. Diesen ἱδιοί entgegengesetzt sind die Menschen ἐκ τοῦτου τοῦ κόσμου (im Evangelium sind das meist die stereotypisierten οἱ Ἰουδαῖοι). Inwieweit dennoch alle Menschen die Möglichkeit haben, durch die Wahrheit (von dieser Welt) befreit zu werden (Joh 8,32), ist Sache Gottes, nicht des Menschen.³⁹⁶ Damit hat das Johannes-evangelium zwar einerseits eindeutig partikularistische und dualistische Tendenzen, die zum Beispiel in den rigoristischen Strömungen der frühen Christenheit bedeutsam wurden,³⁹⁷ zum anderen enthält aber vor allem die Logos-theologie einen universalistischen Schöpfungsgedanken, der ebenfalls anthropologisch außerordentlich wirksam geworden ist. Ohne das johanneische Schrifttum läßt sich die Diskussion um die Auferstehung des Menschen in der Theologie des 2. Jahrhunderts nicht nachvollziehen.

3.3.3 Paulus

Die paulinische Anthropologie läßt sich in vielen Aspekten als eine Synthese der bisher behandelten anthropologischen Einsichten der jüdischen Tradition, der stoisch-hellenistischen Überlieferung und der Botschaft Jesu verstehen. Ein einheitliches System ist deshalb nicht zu erwarten, wovon die ungeheure Vielfalt der neutestamentlichen Forschungsliteratur zu diesem Thema auch Zeugnis ablegt.³⁹⁸ Im folgenden sollen aber einige Punkte herausgegriffen und kurz zusammengefaßt werden, die für die Exegese der sich auf Paulus beziehenden patristi-

³⁹⁶ Vgl. dazu (mit umfangreicher Lit.) Hans Hübner, Art. Prädestination II. Neues Testament: TRE 27 (1997) 107-110.

³⁹⁷ Vgl. z.B. den nordafrikanischen Montanismus.

³⁹⁸ Für das Folgende wurden vor allem herangezogen: Marlis Gielen, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus: Ingo Baldermann (Hg.), Menschenwürde, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 117-147; Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes; Walter Schmithals, Die theologische Anthropologie des Paulus, Stuttgart 1980; Karl-Adolf Bauer, Leiblichkeit—das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus, Gütersloh 1971; Robert Jewett, Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings, Leiden 1971; Schwanz, Imago Dei; Egon Brandenburger, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit, WMANT 29, Neukirchen-Vluyn 1968; R. Scroggs, The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology, Oxford 1966; Jervell, Imago Dei; Eltester, Eikon im NT; W. David Stacey, The Pauline View of Man in Relation to its Judaic and Hellenistic Background, London/New York 1956; John A.T. Robinson, The Body. A Study in Pauline Theology, London 1952. Einen Überblick über die Forschungen zur paulinischen Anthropologie gibt wiederum Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Ein Forschungsbericht, 2684-2700.

schen Texte von besonderer Bedeutung sind. Eines ist dabei noch vorwegzuschicken: Gerade Paulus kommt es darauf an, die Notwendigkeit der völligen Unterwerfung unter die „Gerechtigkeit Gottes“ zu betonen; er setzt sich damit gerade gegen den Menschen als Maßstab zur Wehr, denn „sie alle sind abgewichen“ (Röm 3,12).³⁹⁹ Dies ist der Grund dafür, daß man unter „paulinischer Anthropologie“ häufig die Rechtfertigungslehre subsumiert und den ethischen Blick auf den Umgang des Menschen mit dem Menschen nur unter diesem Blickwinkel riskiert. Abgesehen davon, daß das Monopol einer individualistisch verstandenen Rechtfertigungslehre für die Paulusexegese in jüngster Zeit mit Recht problematisiert worden ist,⁴⁰⁰ gibt es doch auch für unsere Frage Konsequenzen aus der paulinischen Theologie, die nur zum Teil aus der Erkenntnis herzuleiten sind, daß „alle Menschen Sünder“ sind.

Der paulinische εἰκών-Begriff und die Würde des Menschen

Es bietet sich an, bei der Beurteilung der paulinischen Anthropologie von dem zentralen und eigenartigen εἰκών-Begriff auszugehen, der uns in anderer Form sowohl in der antiken Philosophie wie im alttestamentlichen und jüdischen Schrifttum bereits begegnet ist. Die neutestamentliche Forschung hat über ein Dutzend verschiedene Dimensionen und Bedeutungen des εἰκών-Konzeptes in den paulinischen Schriften identifiziert.⁴⁰¹ Einerseits gilt das εἰκών-Prädikat dem erhöhten Christus, durch Christi Schöpfungsmittlerschaft jedoch auch dem Menschen. In jedem Fall benutzt Paulus diesen Terminus, um ein bestimmtes Gottesverhältnis auszudrücken, das 1. durch die Schöpfung und 2. durch das Christusereignis konstituiert wird. Dieses Gottesverhältnis bestimmt die Anthropologie und die paulinische Auffassung von der Würde des Menschen. Die Frage des Gottesverhältnisses hängt bei Paulus meistens mit seiner Eschatologie und

³⁹⁹ Vgl. in diesem Sinne z.B. Ulrich Luck, Neutestamentliche Perspektiven zu den Menschenrechten: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 19-38.

⁴⁰⁰ Vgl. z.B. den Abschnitt zu Römer 15,7-13 bei Jochen Flebbe, Untersuchungen zur Rede von Gott im Brief des Paulus an die Römer (bisher unveröffentlichtes Manuskript der Bonner Diss.). Vgl. zum Problem bereits grundsätzlich Wolter, Rechtfertigung.

⁴⁰¹ Vgl. z.B. die Liste bei Schwanz, Imago Dei, 20. S. dazu außerdem etwa Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes, 116-120; Jost Eckert, Christus als ‚Bild Gottes‘ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie: Hubert Frankenmölle/Karl Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnllka, Freiburg 1989, 337-357; Jervell, Imago Dei, 312-331.

Rechtfertigungslehre zusammen,⁴⁰² sieht man einmal von den Äußerungen zu konkreten ethisch-paränetischen Anlässen ab.⁴⁰³

Der geschaffene Mensch tritt als ein von der ἀμαρτία (Sünde) geprägter Mensch in Erscheinung, dessen Sünde die δόξα (und die τιμή) Gottes verdeckt, die jedem Menschen auf Grund seiner Ebenbildlichkeit mit Gott ursprünglich ist. Erst eschatologisch hebt Christus Jesus diese Verdeckung durch die Sünde auf:

Denn es ist hier kein Unterschied: Sie sind alle Sünder und haben die Herrlichkeit (δόξα) verloren, die Gott ihnen zudedacht hat, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.⁴⁰⁴

Diese Stelle ist sicher eine Anspielung auf Ps 8,6LXX, wo es vom Menschen heißt:

Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Engel,
mit Ehre (τιμή) und Herrlichkeit (δόξα) hast du ihn gekrönt.⁴⁰⁵

Marlis Gielen etwa schließt daraus, daß δόξα hier „ebenso wie εἰκὼν die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausdruck“ bringt,⁴⁰⁶ womit Paulus „in einem breiteren frühjüdischen Traditionsstrom“ stehe.⁴⁰⁷ Zwar gibt es in der jüdischen Auslegung von Gen 1,26f einen wichtigen graduellen Unterschied zwischen δόξα und εἰκὼν: Der in der εἰκὼν begründete Auftrag zum stellvertretenden Herrschen über den Kosmos bleibt nach dem Sündenfall erhalten, die δόξα im Sinne der wirklichen Fähigkeit, dies so wie Gott zu tun, geht dagegen zunächst einmal

⁴⁰² Vgl. in diesem Sinne Gielen, Grundzüge, 117-147; Schnelle, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes, 44-133. Ähnlich bereits Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, München 1974, IX-XX.1-160; ders., Römer 7 und das Bild des Menschen. Vgl. Jervell, Imago Dei, 171-336.

⁴⁰³ Vgl. z.B. die wenig glückliche Aussage IKor 11,7, nur der Mann sei Ebenbild Gottes, weshalb die Frau in der Gemeinde den Schleier tragen solle.

⁴⁰⁴ Röm 3,22b-24: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, πάντες γάρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁴⁰⁵ Ps 8,6 (LXX): ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους,
δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.

⁴⁰⁶ Vgl. zur Verwendung des Begriffes δόξα zuletzt Albrecht Dihle, Doxa: SCI 15 (1996) 32-43 (zu den christlichen Quellen, die nach Dihle ganz dem Sprachgebrauch der Sptuaginta folgen, v.a. 39-43).

⁴⁰⁷ Gielen, Grundzüge, 136. In der jüdischen Lit. wäre hier zu denken an grBar 4,16; ApkMos 21,3; ApkSedr 6,7; BerR 12,5. S. dazu Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer 1, EKK 6,1, 3. Aufl. Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1997, 188 mit Anm. 509, der allerdings auch betont, daß dies nicht die Mehrheitsmeinung innerhalb der antiken jüdischen Theologie repräsentiert (vgl. z.B. Sir 17,13; Weish 7,25; Bar 4,2f, die von der anhaltenden Präsenz göttlicher Herrlichkeit im Gesetz ausgehen). Vgl. zur Stelle auch Peter Stuhlmacher, Zur neueren Exegese von Römer 3,24-26: E. Earle Ellis/Erich Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus. FS Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 315-334.

verloren.⁴⁰⁸ In der ApkMos findet sich in diesem Sinne die Klage der Eva, daß sie nach dem Sündenfall von Herrlichkeit und Gerechtigkeit entkleidet sei.⁴⁰⁹ In der Tat deutet aber vor allem die zitierte Septuaginta-Stelle darauf hin, daß die Begriffe δόξα, τιμή und εἰκών in dieser Zeit wenn nicht synonym, so doch in ähnlicher Weise verwendet werden konnten: Als Ausdruck der besonderen Würde, die dem Menschen im Schöpfungsakt zugesagt worden ist.⁴¹⁰ Nach Paulus ist diese Würde, die eine Spiegelung (κατοπτρόν) der δόξα Gottes ist, durch Adam verlorengegangen,⁴¹¹ durch Mose geschaut⁴¹² und durch Christus wiedererlangt worden: die eigentliche εἰκών Gottes ist Christus, durch den damit Gott erkennbar wird.⁴¹³ Die durch die apostolische Predigt zugängliche Christusoffenbarung wird damit zu einem Schauen der ebenbildlichen δόξα Christi.⁴¹⁴ Das bedeutet aber auch, daß diese besondere Würde in diesem Zeitalter zunächst einmal nicht allen Menschen zukommt, sondern denen, die begonnen haben, durch ihre Annahme des Evangeliums die verlorengegangene Gottebenbildlichkeit mit der neuen Christus-ebenbildlichkeit zu ersetzen. Paradigmatisch für dieses neue Schöpfungshandeln ist dabei die schöpfungsähnliche Formulierung des Paulus von seiner eigenen Bekehrung in IIKor 4,6.⁴¹⁵ Zugesagt ist sie freilich allen Menschen, die ja gleichermaßen an der ersten Schöpfung partizipieren und alle gleichermaßen das Angebot der zweiten Schöpfung in Christus verkündet bekommen. Die Würde des Menschen zeigt sich nach Paulus also in dem, was Gott mit ihm vorhat, was der Mensch in

⁴⁰⁸ Vgl. Kittel, Art. εἰκών, 391. Auf dieser Unterscheidung insistieren mit Recht Eltester, Eikon im NT, 163, und Schwanz, Imago Dei, 55 u.ö., gegen Jervell, Imago Dei, 312-331.

⁴⁰⁹ ApkMos 20,1f.

⁴¹⁰ Vgl. auch die Parallelisierung von εἰκών und δόξα in IKor 11,7.

⁴¹¹ Röm 3,23.

⁴¹² Vgl. Ex 34,29b.

⁴¹³ IIKor 3,14-18; IIKor 4,4; Röm 8,29; Kol 1,15-20. Eltester, Eikon im NT, 130-152, sieht hier Paulus in der Tradition der Sophia- bzw. εἰκών-Spekulation des hellenistischen Judentums. Danach gab es eine Art „Mittelwesen“ zwischen Gott und Mensch, das den Titel εἰκών Gottes trägt und das Göttliche offenbar macht. Vgl. etwa Weish 7,25f; Philon, *Leg. Alleg.* 1,43 und 1,71. Vgl. zum Inhaltlichen auch Ulrich Luz, Christus mit der Dornenkrone (Mt 27,27-31), in: Ingo Baldermann (Hg.), Menschenwürde, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 95-115, insbes. 95.

⁴¹⁴ Vgl. Jervell, Imago Dei, 173-197.

⁴¹⁵ „Denn Gott, der sprach, ‚Licht soll aus der Finsternis leuchten‘, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit (δόξα) Gottes im Angesicht Christi.“ ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπών, Ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἐλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. S. in diesem Sinne Christian Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989, 62-64; Hans-Josef Klauck, 2. Korintherbrief, NEB 8, Würzburg 1986, 44.

den Augen Gottes ist—und damit nicht darin, was einzelne Menschen aus sich machen beziehungsweise welche *dignitas* sie in der menschlichen Gesellschaft besitzen oder nicht besitzen.⁴¹⁶

So kommt es zu den berühmten Aussagen über die Relativierung von arm und reich, gerecht und ungerecht, Frau und Mann, Sklave und Freier sowie den Wegfall der Bedeutung des Gesetzes.⁴¹⁷ Wer darauf vertraut, daß Gott den Menschen am Leben erhält, der wird erhalten werden.⁴¹⁸ Am bekanntesten ist sicher der Ausruf des Paulus aus Gal 3,27f:

Ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude oder Grieche, hier ist nicht Sklave oder Freier, hier ist nicht Mann oder Frau. Denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus.⁴¹⁹

Auch an die Einbeziehung der angesprochenen Gruppen als Adressaten der paulinischen Predigt ist in diesem Zusammenhang zu denken, die radikal universalistisch ausgerichtet ist.⁴²⁰ Man hat diese spirituelle Gleichheit und Freiheit aller Menschen bei Paulus die „Sakralisierung der Freiheit“ genannt, um auszudrücken, daß hier die Grundlage für einen Freiheitsbegriff als einem autonomen Wert gelegt wurde (im Gegensatz zu den Freiheitsforderungen für und in einer konkreten Situation wie etwa bei den Sophisten).⁴²¹ Allerdings finden sich kaum Anhaltspunkte, daß sich die paulinische Theologie in besonderer Weise den speziell Ausgegrenzten (Zöllnern, Sündern, Prostituierten etc.) zuwendet, wie das zweifellos für die Predigt des historischen Jesus gilt. Im Gegenteil ist Paulus an der Bewahrung der weltlichen Ordnung interessiert,⁴²² die freilich grundsätzlich relativiert wird wie alles Äußerliche.⁴²³ Entscheidend ist für ihn, wie es die Paulusexegese mit einigem

⁴¹⁶ Vgl. in diesem Sinne auch die Auslegung von Mt 27,27-31 bei Luz, Christus mit der Dornenkrone, 95-115.

⁴¹⁷ Gal 3,26-29; IKor 12,13, u.ö.

⁴¹⁸ Röm 10,4-13.

⁴¹⁹ Gal 3,27f: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι, οὐκ ἐν δούλῳ οὐδὲ ἐλεύθερῳ, οὐκ ἐν ἄρσεν καὶ θήλυν πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

⁴²⁰ Ausführlich für Frauen und Männer herausgearbeitet etwa von Else Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Unterordnung, Zürich/Frankfurt 1960, 14-87.198. Vgl. dazu zuletzt etwa Judith Lieu, The „Attraction of Women“ in/to Early Judaism and Christianity. Gender and the Politics of Conversion: Dies., Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity, Studies of the New Testament and its World, London/New York 2002, 83-99.

⁴²¹ Orlando Patterson, Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte: Olwen Hufton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amnesty Lectures 1994, 2. Aufl. Frankfurt 1999, 147-149.

⁴²² IKor 7,17-22; Röm 13, u.ö.

⁴²³ Vgl. IKor 6,12-20: „Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten...“.

Recht betont hat, die Relation des Menschen zu Gott.⁴²⁴ Insofern erklärt sich die Gleichheit der Menschen bei Paulus eben nicht aus dem Wesen der menschlichen Natur, sondern aus dem Handeln Gottes.⁴²⁵

Die Spannung zwischen der „utopischen Erklärung der Menschheitsvereinigung“⁴²⁶ einerseits und dem völligen Fehlen sozialrevolutionärer Ambitionen andererseits hat bei den Exegeten des 19. und 20. Jahrhunderts zu einigem Kopfzerbrechen geführt. Sicher ist eine Konsequenz der paränetische Aufruf zur Solidarität innerhalb der christlichen Gemeinde („traget einer des anderen Last“, Gal 6,2).⁴²⁷

Das eschatologische Verständnis dieser „messianisch-utopischen Freiheit“⁴²⁸ läßt sich einerseits begreifen, wenn man die gottesdienstliche ἐκκλησία als Ort dieser Freiheit versteht. Man hat in diesem Zusammenhang die—für die paulinischen Gemeinden hier nicht zu diskutierende—Hypothese geäußert, daß man in Gal 3,28 einen im weitesten Sinne „liturgischen Text“ zu sehen habe, eine Art Taufproklamation, die sicher tatsächlich im Taufritus Verwendung fand und findet (auch wenn sich das für die frühe Zeit nicht belegen läßt). In der Taufe, einer rituell markierten „Aus-Zeit“, läßt sich die messianische Zeit durchaus als bereits begonnen begreifen. Es wird bei der Analyse späterer Texte zu fragen sein, inwieweit der Gedanke einer „rituell konstruierten Gleichheit vor Gott und in der Gemeinde“⁴²⁹ zur Interpretation dieser anthropologischen Passagen hilfreich sein kann.

Andererseits—und damit zugleich ausgedrückt—ist die paulinische Freiheit in erster Linie eine Frage des „Herrschaftsbereichs“. In Phil 2,7 betont Paulus, daß man als Sklave Jesu Christi ein freier Mensch gegenüber allen Bindungen der Welt ist, unabhängig von sozialer Stellung und den Abhängigkeiten der Welt. Der Christ gehört dem Herrn, der freiwillig Sklavengestalt annahm und den Gott dafür

⁴²⁴ Vgl. etwa Walter Gutbrod, Die paulinische Anthropologie, BWANT 4/15, Stuttgart/Berlin 1934, 28-31.

⁴²⁵ In der Areopagrede (Act 17,28f) zieht der lukanische Paulus diese Verbindung in ganz expliziter Opposition zur stoischen Gleichheitslehre: Die Ebenbildlichkeit ist ein „Eigentumsmerkmal“ und impliziert keine naturhaft zu verstehende Gleichheit aller Menschen. Die Idee der Erwählung bestimmter Menschen durch Gott im Rahmen der Heilsgeschichte und eines entsprechenden Fortschreitens in der Geschichte steht in einem gewissen Gegensatz zur Geschichtsauffassung der Stoa, die die Zeit als ewigen Kreislauf verstand. Vgl. dazu Kinzig, *Novitas Christiana*, 202f u.ö.; Greeven, *Sozialethik in der neueren Stoa*, 22-24.

⁴²⁶ Wayne A. Meeks, *The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*: HR 13 (1974) 182.

⁴²⁷ Vgl. in diesem Sinne Luck, *Neutestamentliche Perspektiven*, 22f.

⁴²⁸ Annegret Ade, *Sklaverei und Freiheit bei Philon von Alexandria als Hintergrund der paulinischen Aussagen zur Sklaverei*, Diss. Heidelberg 1996, 258-267.

⁴²⁹ Ebd., 259.

erhöhte.⁴³⁰ „Werdet nicht Sklaven der Menschen“, ruft er in IKor 7,23 aus und macht damit deutlich, daß der entscheidende hermeneutische Schlüssel ein gemeindebezogenes Verständnis der Begriffe „Freiheit“, „Gerechtigkeit“ etc. bleiben muß.⁴³¹

Ein Problem besonderer Art ist in diesem Zusammenhang die Stellung des Paulus zur Rolle der Frau, da sich hier in den paulinischen Briefen wenig Grundsätzliches findet, jedoch zahlreiche konventionelle Bemerkungen aus dem zeitlichen und sozialen Umfeld des Paulus in den Texten stehen, die Anlaß zu vielen Studien und Kontroversen geboten haben.⁴³² Dabei scheint mittlerweile der Konsens, sofern es ihn gibt, dahin zu gehen, daß Paulus weder besonders misogyn noch besonders

⁴³⁰ Vgl. Fascher, Menschenbild, 20.

⁴³¹ Vgl. Luck, Neutestamentliche Perspektiven, 23f, der sich in diesem Sinne gegen eine einfache Begründung der Haltung des Paulus in der Sklavenfrage aus der Parusieerwartung ausspricht.

Die Predigt von der Aufhebung der menschlichen Unterschiede vor Gott, wenn es um die Berufung zum Heil geht, scheint nicht nur Inhalt der paulinischen Verkündigung, sondern auch der des Petrus gewesen zu sein („Nun erfahre ich in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.“ *Ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτης ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἔστιν.* Apg 10,34f). Diese radikale Proklamation der Gleichheit der Menschen vor Gott muß für die Untersuchung der patristischen Texte zur Anthropologie ebenfalls im Auge behalten werden.

⁴³² Vgl. dazu nur etwa Hermann Ringeling, Art. Frau IV. Neues Testament: TRE 11 (1983) 431-436; Wolfgang Schrage, Frau und Mann im Neuen Testament: Erhard S. Gerstenberger/Wolfgang Schrage, Frau und Mann, KTB.BiKon 1013, Stuttgart 1980, 92-197; Elisabeth Moltmann-Wendel, Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, 2. Aufl. München/Mainz 1978; Hartwig Thyen, „nicht mehr männlich und weiblich...“. Eine Studie zu Gal 3,28: Frank Crüsemann/Hartwig Thyen, Als Mann und Frau geschaffen: Kennzeichen 2, Gelnhausen 1978, 107-201; Thraede, Ärger mit der Freiheit, 94-128; ders., Art. Frau, 197-269; Roland Goeden, Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und Sexualität im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche, Diss. Göttingen 1969; Johannes Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 3. Aufl. Leipzig 1965; Derrick Sherwin Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963; Gottfried Fitzer, „Das Weib schweige in der Gemeinde“. Über den unapaulinischen Charakter der *mulier-taceat*-Verse in 1. Korinther 14: TEH 110 (1963); Wolfgang Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961; Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen; dies., Zur Unterordnung der Frau im Neuen Testament. Der neutestamentliche Begriff der Unterordnung und seine Bedeutung für die Begegnung von Mann und Frau: ZEE 2 (1959) 1-13; Heinrich Greeven, Art. Frau III.A. Im Urchristentum: RGG³ 2 (1958) 1069f; Karl Heinrich Rengstorff, Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen: *Verbum Domini manet in aeternum*. FS Otto Schmitz, Witten 1953, 131-145; Franz J. Leenhardt/Fritz Blanke, Die Stellung der Frau im NT und in der Alten Kirche, KZF 24, Zürich 1949; Gerhard Delling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, BWANT 4/5, Stuttgart 1931; André Baudrillart, *Moeurs païennes, mœurs chrétiennes 1: La famille dans l'antiquité païenne et aux premiers siècles du christianisme*, Paris 1929, 83-109; Herbert Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt, NSGTK 23, Berlin 1927; P. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. Eine ethisch-exegetische Untersuchung, NTA 10/3f, Münster 1923. Vgl. außerdem Karlheinz Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse: Die Frau im Urchristentum, QD 95, Freiburg 1983, 263-319.

fortschrittlich in seinen Äußerungen in dieser Frage gewesen ist.⁴³³ Grundsätzlich ist seine Haltung also keine andere als in der Frage der Sklaven, Heiden und Juden: Ein jeder bleibe in seiner Berufung, die Gleichheit der Menschen vor Gott ist eine eschatologische sowie eine gemeindebezogene und innergemeindliche Perspektive.⁴³⁴ Allerdings ist auch hier zu betonen, daß sich die paulinische Predigt und Paränese ausdrücklich an Männer und Frauen gleichermaßen richtet, sie also als Subjekte des Glaubens und des sittlichen Lebens als gleichwertig anerkannt werden.⁴³⁵

Ein entscheidender Beitrag paulinischer Theologie zu den Rechten, Möglichkeiten und Pflichten des Menschen ist zweifelsohne die paulinische Freiheitslehre. Sie ist der Versuch einer Synthese des jüdisch-alttestamentlichen Torahverständnisses und des ganz anders gelagerten Freiheitsbegriffes der philosophischen Tradition und vor allem der Stoa.⁴³⁶ Die menschliche Freiheit wird bei Paulus zum eschatologischen Begriff.⁴³⁷ Sie hat deshalb mit den politischen Äußerungen der klassischen griechischen Staatstheorie wenig zu tun. Genauer gesagt, versucht Paulus eine theologische Präzisierung angesichts der Tatsache, daß die ἐλευθερία der Menschen vor Gott offenbar zu einer populären Idee in den Kreisen seiner Adressaten geworden war, die popularphilosophische Traditionen mit individuellen Hoffnungen an die Botschaft Christi verknüpften.⁴³⁸ Im Gegensatz zur Freiheit der Kyniker oder der Stoa ist sie eine jenseitige Freiheit des Geistes beziehungsweise des πνεῦμα (nicht der ψυχή!), das eine Gabe der Endzeit ist. In diesem Sinne ist die berühmte Rede von der „Freiheit vom Gesetz“ zu verstehen, die im Gegensatz zu Nomismus und einem ethischen *laisser faire* steht (Röm 6, IKor 6 und 10, Gal 5). Anders

⁴³³ Vgl. dazu zuletzt den ausführlichen Forschungsüberblick bei Holger Tiedemann, Die Erfahrung des Fleisches, Stuttgart 1998, 44-110.

⁴³⁴ „Die paulinische Interimsethik hat kein sozialetisches Interesse“, faßt in diesem Sinne etwa Hermann Ringeling treffend zusammen. Ringeling, Frau, 433. Michael Wolter, Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), MJTh 13, MThSt 67, Marburg 2001, 71, verbindet dieses spezifische Ethos mit den „mit einer gemeinsamen Mahlzeit verbundenen gottesdienstlichen Versammlungen in Privathäusern, in denen die exklusive Identität der ältesten judenchristlichen Gemeinden ihre soziale Objektivation fand.“

⁴³⁵ S. dazu wieder Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen, 14-87.198.

⁴³⁶ Vgl. dazu zuletzt die ausführliche Untersuchung Vollenweider, Freiheit.

⁴³⁷ Karl Niederwimmer, Freiheit, 69, kann sogar formulieren: „Freiheit [im Neuen Testament ist] wesentlich ein ‚paulinischer‘ Begriff“.

⁴³⁸ Dieses Bild entspricht der allgemeinen Situation, wie sie z.B. Franz Bömer, Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, Bd. 1, 2. Aufl. Wiesbaden 1981, 182, für das 1. und 2. Jh. zeichnet: „Es ist keine Frage, daß ein großer Teil dieser Menschen, wenn auch wohl nicht immer in Philosophenschulen, so aber doch von Wanderpredigern auf der Straße von der Freiheit des Menschen und von ihrer Gleichheit vor der Gottheit gehört hatten.“

formuliert: Der wahre Mensch ist der sündenfreie Mensch der ersten Schöpfung, der unwahre Mensch der sündige der Jetztzeit. Die Sünde ist also der Grund für die Differenzierung zwischen idealer, gottgewollter und tatsächlicher, diesseitiger Anthropologie. Man könnte sogar sagen, daß die paulinische Vorstellung von der Vorsehung im wesentlichen auf der Idee der verdeckten Würde des Menschen basiert: Gottes Plan und Vorsehung ist es, diese Würde wieder aufzudecken.⁴³⁹

Schließlich sind die paulinischen Ausführungen über den νόμος noch auf einer anderen Ebene von entscheidender Bedeutung für die christliche Anthropologie. Für die griechische Philosophie war die Existenz von Gesetzen nicht nur eine wesentliche Bestimmung des Menschseins, die Würde des Gesetzes und ihre Bedeutung für die Würde des Menschen wurde dort auch ausführlich diskutiert.⁴⁴⁰ Gerade für die sehr frühen Texte Hesiods oder Homers ist das (Sitten-)Gesetz *das* zentrale Unterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier, das aber auch den Menschen mit dem Göttlichen verbindet, welches der Ursprung für das Gesetz ist (s.o.). Für die Stoa gibt es ein Naturgesetz, das allen Menschen gemeinsam ist und mit dem (höchsten) Gott identifiziert wird. Wenn Paulus nun mit dem Begriff νόμος regelmäßig das alttestamentliche Gesetz benennt, nimmt er auch zu dieser Debatte implizit Stellung.⁴⁴¹

Für die christliche Ethik hat dieser Ansatz ganz offensichtlich eine Fülle an Konsequenzen. Philon von Alexandrien etwa versucht immer wieder, die Übereinstimmung zwischen dem den Heiden bekannten sittlichen Naturgesetz und dem mosaischen Gesetz darzulegen, während Paulus das gesetzeskonforme Verhalten mancher Heiden nur aus ihrer Gotteserkenntnis ableiten möchte. Hier geht es jedoch um die Folgen für die Anthropologie: Die grundsätzliche Sündhaftigkeit des Menschen steht einer Ableitung seiner Würde aus der Fähigkeit, sich selbst naturgemäße Gesetze zu geben, entgegen. Die homerisch-hesiodische Unterscheidung zwischen Mensch und Tier mittels der Gesetzgebung verliert damit an Kraft. Eine Begründung der menschlichen Würde, wenn sie denn erfolgen sollte, mußte in der Offenbarung gefunden—oder aufgegeben—werden. Damit ist eine Aufgabenstellung für die patristische Anthropologie klar formuliert.

Zugleich trifft dies eine Aussage zur Frage der Personalität beziehungsweise zum paulinischen Personenbegriff. Der Mensch ist zweifelsohne Teil der Schöpfung und damit Kreatur. Gleichzeitig

⁴³⁹ S. dazu ausführlich Niederwimmer, Freiheit, 69-234.

⁴⁴⁰ Vgl. den Überblick bei Walther Kranz, Das Gesetz des Herzens: RhMus 94 (1951) 222-241.

⁴⁴¹ Vgl. in diesem Sinn Max Pohlenz, Paulus und die Stoa, Libelli 101, Darmstadt 1964, 12f.

insistiert Paulus im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre auf einer folgenreichen Unterscheidung zur κτίσις (der übrigen Natur beziehungsweise Kreatur),⁴⁴² wenn er sagt:

Die Schöpfung (κτίσις) ist der Vergänglichkeit (ματαιότης) unterworfen ... Denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit (δόξα) der Kinder Gottes ... Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir den Geist als Erstlingsgabe haben, seufzen in uns selbst und sehnen uns nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes.⁴⁴³

Die Natur als φύσις schließt den Menschen sehr wohl mit ein, ja, sie kann bei Paulus das willentliche Handeln des Menschen bestimmen. Bei ihm findet sich nämlich erstmals die Vorstellung von zweierlei νόμοι, der Torah und dem „Naturgesetz“:

Denn wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert, so sind sie, obwohl sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie beweisen damit, daß in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert, zumal ihr Gewissen es ihnen bezeugt, dazu auch die Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen.⁴⁴⁴

Auch wenn es sich hier um eine Diskussion der Relevanz des jüdischen Gesetzes handelt, so ist damit doch im Kern das Konzept eines ethisch verstandenen Naturgesetzes benannt, das von Beginn der Schöpfung als Richtschnur für ein bestimmtes Verhalten dienen soll. Diese Unterscheidung zwischen zweierlei Gesetzen wird später unter anderem von Origenes aufgegriffen werden.

Grundlage für ein solchermaßen individualisiertes Menschenbild der freien Verantwortlichkeit ist eine relativ unsystematische, aber tendenziell doch dichotomische beziehungsweise trichotomische Anthropologie. Grundbegriff des menschlichen Seins ist bei Paulus zunächst zwar das σῶμα, das meistens jüdisch-alttestamentlich als Gesamtheit menschlichen Lebens verstanden wird. Auch die ψυχή wird ähnlich wie die alttestamentliche נַפְשׁ wieder als „Leben“ verstanden, das heißt, es begegnet kein exklusiv dualistisches Menschen-

⁴⁴² Vgl. dazu ausführlich Peter Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινή κτίσις bei Paulus: EvTh 27 (1967) 1-35; Niederwimmer, Freiheit, 90-102.

⁴⁴³ τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη; ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ; οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Röm 8,20-25.

⁴⁴⁴ ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος; οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσας αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμένων κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. Röm 2,14f.

bild, sondern der Mensch ist bei Paulus eine lebendige Einheit, geschaffen von Gott.⁴⁴⁵ Das σῶμα wird auferstehen; es ermöglicht aber auch die individualisierte Rede vom Menschen überhaupt erst, denn durch das σῶμα hat der Mensch ein Verhältnis zu sich selbst.⁴⁴⁶ Die σάρξ dagegen ist doch nur ein Teil des σῶμα, denn sie kann die Herrschaft über das σῶμα erreichen. Paulus setzt dagegen die Hoffnung des πνεύμα, das stattdessen das σῶμα regieren sollte. Bei alledem bleibt das Hauptinteresse auf die Bildung der eschatologischen Gemeinde ausgerichtet, es geht Paulus um Fragen von Gottesnähe und -ferne, Sünde, Tod etc.⁴⁴⁷ Grund dafür ist zweifelsohne eine tendenziell „negative“ Auffassung, nach der der Mensch durch die Sünde Adams sein Sein immer schon verfehlt hat und die Welt ein Wirkungsfeld negativer Mächte bleibt. Der einzelne Mensch freilich ist von Christus zur Entscheidung befreit und damit von Gott mit besonderer Würde und Verantwortung betraut.⁴⁴⁸

Letztendlich sind insbesondere die folgenden vier Überlegungen, die sich also mehr oder weniger unsystematisch in den paulinischen Schriften finden, für die Folgezeit von Bedeutung geworden: Erstens die—nicht von Paulus erfundene, aber von ihm verwendete—anthropologische Begrifflichkeit von σῶμα/σάρξ und ψυχή/πνεῦμα; zweitens—negativ—die Abwertung der menschlichen Fähigkeit zur zivilisierten Gesetzgebung als grundlegende Definition des Menschseins; drittens die—sich auf Grund der Verbindung der Gesetzesbegriffe von Torah und hellenistischer Philosophie ergebende—„Eschatologisierung“ von Begriffen wie Freiheit und Gleichheit; und viertens die heilsgeschichtliche Sicht von erster und zweiter Schöpfung und die Vorstellung vom Verlust der von Gott abgeleiteten prälapsalen δόξα, deren Wiedererlangung durch das Christusereignis für den Menschen wieder möglich gemacht wurde.

⁴⁴⁵ Deswegen ist eine Reduktion der paulinischen Anthropologie auf den Gegensatz zwischen „äußerem“ und „innerem Menschen“ unangemessen, wie sie sich in der älteren Lit. noch findet (vgl. trotz mancher Differenzierungen noch etwa den Ansatz von Gutbrod, Paulinische Anthropologie). Sie wurde schon vehement abgelehnt etwa in dem zuerst 1929 publizierten Aufsatz von Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, IX-XX.1-160.

⁴⁴⁶ Vgl. zum Begriff σῶμα nur etwa Robert Houston Gundry, Soma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology, SNTS.MS 29, Cambridge 1976.

⁴⁴⁷ Vgl. zur Interpretation von IKor 15 in diesem Sinne zuletzt Winfried Verburg, Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von IKor 15, FzB 78, Würzburg 1996.

⁴⁴⁸ Dies ist im wesentlichen auch die—im Grundsatz sicher unüberholte—Interpretation Rudolf Bultmanns, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. Otto Merk, 9. Aufl. Tübingen 1982, 232.

3.4 AUSSERKANONISCHE („APOSTOLISCHE“) LITERATUR

Die etwa aus der Zeit 90-175 stammende Literatur der bis heute meist so genannten „Apostolischen Väter“⁴⁴⁹ gehört größtenteils bereits in nach-neutestamentliche Zeit. Sie unterscheidet sich jedoch inhaltlich noch deutlich von der im nächsten Kapitel zu behandelnden Literatur der Apologeten. Vor allem steht sie den neutestamentlichen Schriften in ihrer Anthropologie näher als jene, was ihre kursorische Behandlung in diesem Abschnitt rechtfertigt. Ähnliches gilt für die *Epistula Apostolorum*, die deshalb an dieser Stelle ebenfalls in aller Kürze Erwähnung finden sollen.

Mit dem paulinischen Festhalten an der leiblichen Auferstehung des Menschen ist einer schlicht dualistischen Anthropologie im Anschluß an die antike Philosophie für die frühe christliche Theologie ein erhebliches Hindernis in den Weg gestellt. Dies wird bereits im ersten sogenannten *Clemensbrief* (vermutlich 96 abgefaßt)⁴⁵⁰ deutlich, der anschaulich die leibliche Auferstehung konkretisiert.⁴⁵¹ Ihm geht es dabei um die Gewißheit der Auferstehung der σάρξ als Teil des göttlichen Heilsplanes, ohne daß er weitergehende anthropologische Spekulationen über das Verhältnis von Seele und Leib oder irdischem und himmlischem Leib anstellt.⁴⁵² Inwieweit dieser Text die Herausbildung der Auferstehungsbegrifflichkeit im 2. Jahrhundert beeinflusst hat, ist umstritten.⁴⁵³ In jedem Fall ist damit zunächst einmal das Problem benannt. Außerdem

⁴⁴⁹ Der—nicht besonders glückliche—Begriff geht auf den entsprechenden Titel der Ausgabe von Jean Baptiste Cotelier (1627-1686) von 1672 zurück. Zur Literatur und Epoche vgl. etwa den Abschnitt von Carl Andresen/Adolf Martin Ritter über das „Zeitalter der apostolischen Väter“ im HDThG, 35-44.

⁴⁵⁰ Zu den Einleitungsfragen der beiden Clemensbriefe vgl. etwa Andreas Lindemann, *Die Clemensbriefe*, HNT 17, Tübingen 1992, 11-22.

⁴⁵¹ Insbes. IClem 24-26.

⁴⁵² Vgl. dazu ausführlich Horacio E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, BZNW 66, Berlin/New York 1993, 23-31.

⁴⁵³ Der Verfasser des Briefes sieht seine Argumentation selbst freilich nicht als Neuerung, sondern nur als Befestigung des paulinischen Kerygmas (vgl. IKor 15), das in der korinthischen Gemeinde, an die er sich richtet, durch grundlegende Zweifel an der Auferstehung gefährdet ist. Eine ideengeschichtlich herausgehobene Stellung wird diesem Text dennoch etwa von T.H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*, ThH 25, Paris 1974, 57, zugewiesen. Anders dagegen Lona, *Über die Auferstehung*, 31. Vgl. außerdem Katharina Schneider, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung*, Hereditas 14, Bonn 1999, 5-30; Otto Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Theoph. 17, Bonn 1964, insbes. 138-158.

bietet der Clemensbrief eine ausgesprochen optimistisch gestimmte Schilderung der Schöpfung, deren Höhepunkt der Mensch ist:

Denn der Schöpfer und Herr des Alls selber frohlockt über seine Werke. Denn mit seiner unübertrefflichen Macht befestigte er die Himmel und ordnete sie mit seiner unerschöpflichen Weisheit ... [und er schuf Meer und Tiere etc.]. Zu allem hinzu formte er mit seinen heiligen und untadeligen Händen das Hervorragendste und Großartigste, den Menschen, zum Abbild seiner eigenen Gestalt.⁴⁵⁴

Bemerkenswert ist an dieser Stelle nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der der Mensch als „Krone der Schöpfung“ bezeichnet wird, sondern auch die Betonung der *Hände* Gottes, mit denen die Welt geschaffen wird. Auf dieses Detail werde ich an anderer Stelle noch einmal zurückkommen.

Im *Barnabasbrief* (wohl um 130) 5-6 findet sich ein ausdrückliches Bekenntnis zum christlichen Schöpfergott, der identisch ist mit dem Gott, der „es auf sich genommen hat, von Menschenhand zu leiden“.⁴⁵⁵ Dieser Gott hat den Menschen κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν geschaffen. Der Glauben an Inkarnation und Auferstehung wird vom Barnabasbrief als eine Art „zweiter Schöpfung“ gefaßt, die zur Vollkommenheit und damit zur Herrschaft des Menschen über die Tiere der Erde führen wird.⁴⁵⁶ Dies ist die erste Aufnahme des Ebenbildlichkeitsbegriffes im 2. Jahrhundert mit dem Ziel, angesichts der Frage der Inkarnation und des Leidens Christi in der Anthropologie zu einer ersten Klärung zu gelangen. Es geht dem Autor darin zwar in erster Linie um den „soteriologisch-eschatologischen Rang“ von Kreuz und Auferstehung Christi und das Verhältnis der Menschen zu ihm,⁴⁵⁷ nicht jedoch um davon losgelöste Fragen nach dem Menschen und seiner Würde innerhalb der Schöpfung. Dennoch muß der Text angesichts seiner Rezeption (und vermutlich auch Abfassung) in Alexandria als wichtiges Datum für die Aufnahme des Bildbegriffes in der alexandrinischen Theologie gelten (s.u.).⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν πάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιάται. Τῷ γὰρ παμμεγεθεστάτῳ αὐτοῦ κράτει οὐρανοὺς ἐστήριξεν καὶ τῇ ἀκαταλήπτῳ αὐτοῦ συνέσει διεκόσμησεν αὐτοῦς' ... Ἐπὶ πᾶσι τὸ ἐξοχώτατον καὶ παμμέγεθες, ἄνθρωπον, ταῖς ἱεραῖς καὶ ἀμώμοις χερσὶν ἔπλασεν τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνης χαρακτῆρα. Clem 33,2-4 (SUC 16⁹, 64,6-14; Übers. Joseph A. Fischer, ebd., 65).

⁴⁵⁵ Barn 5,5.

⁴⁵⁶ Barn 6, insbes. 6,13.

⁴⁵⁷ Vgl. dazu den Kommentar von Ferdinand R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999, 229-281.

⁴⁵⁸ Daß die Auferstehungslehre in diesem Text letztlich nicht annähernd abschließend geklärt wird, weist gewissermaßen bereits auf die Schwierigkeiten, die dann auch etwa bei Origenes begegnen (s. Kap. 4.2).

Ohne Zweifel gab es im 2. Jahrhundert in christlichen Kreisen eine starke Tendenz, die körperliche im Gegensatz zur geistigen Existenz abzuwerten und in einigen Fällen deshalb auch die Körperlichkeit Jesu Christi zu bezweifeln. Die anthropologischen Aussagen der christlichen Texte des 2. Jahrhunderts sind darum häufig von dem Bemühen geprägt, einen Dokerismus im Hinblick auf seine christologischen Konsequenzen abzuwehren.⁴⁵⁹ Vor diesem Hintergrund besteht auch der *IIClem* (wohl Mitte des 2. Jahrhunderts abgefasst) darauf, daß es zwischen Fleisch und Geist keinen scharfen Gegensatz gibt.⁴⁶⁰

Denn dieses Fleisch ist das Abbild (ἀντίτυπος) des Geistes. Keiner nun, der das Abbild zugrunde richtet, wird das Urbild (αὐθεντικόν) empfangen.⁴⁶¹

Der Geist ist für den Verfasser also das eschatologische Gut, das nur durch das Bewahren der irdischen Verfassung zu erhalten ist. Das aber heißt: Ein christliches Leben im Fleisch ist die Voraussetzung für die Auferstehung, eine Abwertung des Leiblichen gegenüber dem Geistigen wird ausdrücklich verworfen. Die Existenz des Gläubigen ἐν σαρκί ist entscheidend für die Erlösung, wie es Christus in seiner fleischlichen Existenz und folgender Auferstehung bereits vorexerziert hat.⁴⁶²

Inhaltlich (und vermutlich auch traditionsgeschichtlich) eng mit dem *IIClem* verwandt in seinen anthropologischen Aussagen ist der sogenannte *Hirt des Hermas*.⁴⁶³ Hier wird vielleicht bereits ein Bemühen um Abgrenzung von gnostischen Vorstellungen mit Hilfe eines geschärften σάρξ-Begriffes deutlich: Die unvergängliche Leiblichkeit wird stark betont.⁴⁶⁴ Auch hier ist die ethische Zielrichtung ganz zentral: Der Autor hat ein großes Interesse daran, die Gefahr der Verunreinigung des Fleisches und damit der Gefährdung der leiblichen Auferstehung deutlich zu machen.⁴⁶⁵ Fleisch und Geist gehören zusammen; wird das

⁴⁵⁹ Vgl. etwa IgnSm 7,1.

⁴⁶⁰ Vor allem *IIClem* 14,1-5.

⁴⁶¹ ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπος ἐστὶν τοῦ πνεύματος. οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθειρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται. *IIClem* 14,3 (SUC 2, 256,18-20).

⁴⁶² Vgl. dazu Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 107-119; Lona, *Über die Auferstehung*, 51-65.

⁴⁶³ Vgl. den Kommentar von Norbert Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991 (zur Anthropologie 198, 277, 307-328, 380, 486-495 und 542). Zum Forschungsstand vgl. etwa Reinhard Staats, *Art. Hermas*: TRE 15 (1986) 100-108. Zur Ähnlichkeit in der Anthropologie s. noch Lona, *Über die Auferstehung*, 67-78.

⁴⁶⁴ Herm vis 3,6 u.ö.

⁴⁶⁵ Ebd. und Herm mand 4. Vgl. in ähnlichem Sinne auch *IIClem* 9,1-5.

eine befleckt, ist auch das andere verunreinigt.⁴⁶⁶ Abgesehen vom allgemeinen Festhalten der Einheit der menschlichen Verfaßtheit fehlen jedoch in beiden Texten weitergehende anthropologische Überlegungen.

*Ignatius von Antiochien*⁴⁶⁷ schließt sich in seiner anthropologischen Terminologie (σάρξ und πνεῦμα) an Paulus an.⁴⁶⁸ Wenn er „Fleisch und Geist“ gegenüberstellt, dann kommen damit die beiden Sphären der Vergänglichkeit und der Unvergänglichkeit zum Ausdruck; eine Abwertung des Fleisches wird auffallenderweise nicht beabsichtigt. Die Anschauung von einer Sündhaftigkeit des Fleisches fehlt ihm.⁴⁶⁹ Genauso wie Paulus gibt er in seinen Briefen zahlreiche Anweisungen zu Ethik und Lebenswandel, und er begründet diese mit einer besonderen Heiligkeit des Körpers der Christen („euer Fleisch bewahrt als einen Tempel Gottes“)⁴⁷⁰. Ihm fehlt der εἰκών-Begriff, allerdings teilt er die Auffassung von der zweiten Schöpfung in der Nachfolge

⁴⁶⁶ Besonders deutlich z.B. in Herm sim 5,7.

⁴⁶⁷ Die Debatte über die Datierung der Ignatianen ist noch immer nicht abgeschlossen, auch wenn die jüngere Forschung die „Spätdatierung“ (nach 150-160 [Hübner] bzw. um 165-175 [Lechner]) wieder plausibler gemacht hat. Vgl. in diesem Sinn Reinhard M. Hübner, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert*. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent, SVigChr 50, Leiden/Boston/Köln 1999, 131-206; Thomas Lechner, *Ignatius Adversus Valentianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, SVigChr 47, Leiden/Boston/Köln 1999, insbes. XV-XXVI.3-117.297-307. Zuletzt Wilhelm M. Gessel, *Organisation, Formen des Gemeindelebens*: Dieter Zeller (Hg.), *Christentum*, RM 28, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 311f. Bereits Robert Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Brüssel 1979, insbes. 75-85, hatte die Frühdatering einer scharfen Kritik unterzogen, allerdings damit nicht allgemein Gehör gefunden. Das wesentliche Problem liegt in der Datierung der drei sehr unterschiedlichen Rezensionen. Die kürzeste Version ist nach heutiger *communis opinio* wohl nur eine Epitome und deshalb für die Datierung unerheblich, die längste bereits von nachkonstantinischer Praxis geprägt. Entscheidend ist deshalb die Datierung der mittleren Fassung des griechischen Textes im Codex Mediceo-Laurentianus 57.7 und Codex Parisiensis-Colbertinus 1451. Auch wenn Jolys Argumente nicht gänzlich überzeugen können, so haben Hübners und Lechners theologische und philosophische Argumente doch ein erhebliches Gewicht, so daß eine Datierung vor 150 in Zukunft wohl nur wenige Fürsprecher haben wird. Die Diskussion wird gleichwohl weitergehen.

⁴⁶⁸ Nach William R. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*. Ein Kommentar, Hermeneia, München 1990, 60, kannte Ignatius allerdings nur den IKor.

⁴⁶⁹ So ist der ideale Bischof sowohl fleischlich als auch geistlich (IgnPol 2,2). Vgl. die Analyse bei Schoedel, *Die Briefe des Ignatius*, 61.

⁴⁷⁰ τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε. IgnPhld 7,2 (SUC 16⁹, 198,19) im Anschluß an IKor 3,16f; IKor 6,19 (vgl. IIKor 6,16). Z. St. Schoedel, *Die Briefe des Ignatius*, 325; zum Begriff der σάρξ bei Ignatius ebd., 60-63.92.149.246f.315-318.375-378.422f.

Christi, durch die der Mensch erst wirklich Mensch wird.⁴⁷¹ Bei ihm gibt es außerdem die Vorstellung der Vervollkommnung in der Nachfolge Christi, die bereits die Möglichkeit einer Homoiosis-Ethik andeutet.⁴⁷² Schließlich findet für Ignatius auch die Auferstehung κατὰ τὸ ὁμοίωμα Christi statt. Im Ganzen gehen seine anthropologischen Formulierungen auch terminologisch jedoch nicht über die des Paulus hinaus.⁴⁷³

Ein stärker reflektiertes Menschenbild findet sich in der sogenannten *Epistula Apostolorum*, vermutlich aus der Mitte des 2. Jahrhunderts.⁴⁷⁴ Auch hier geht es um eine explizite Verteidigung der leiblichen Auferstehung, nun aber deutlicher unter Zuhilfenahme anthropologischer Überlegungen. Die Christologie, namentlich die wirkliche Fleischlichkeit des irdischen und des auferstandenen Christus, garantiert für den Verfasser die fleischliche Auferstehung der Gläubigen. Der Mensch wird außerdem wie bei Paulus genauer gefaßt als aus πνεῦμα, ψυχή und σὰρξ, aus Geist, Seele und Fleisch bestehend.⁴⁷⁵ So fragen in diesem Text die Jünger Jesus:

O Herr, ist es wahr, daß das Fleisch mit der Seele und dem Geist zugleich gerichtet werden wird, (die eine Hälfte) in dem Himmelreich ruhen wird, die andere aber lebendig ewiglich bestraft wird?⁴⁷⁶

Auch wenn diese Frage auf die leibliche Auferstehung hinausläuft, so steht dahinter nicht nur ein trichotomes, sondern ein tendenziell dualistisches Menschenbild, das in der anschließenden Antwort Jesu aufgegriffen und modifiziert wird:

Wahrlich ich sage euch, der Körper eines jeden Menschen wird (lebendig) mit einer Seele zugleich auferstehen und Geist.⁴⁷⁷

Und weiter:

⁴⁷¹ ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος ἔσομαι („Laßt mich reines Licht empfangen! Dort angekommen werde ich Mensch sein“. Ign., *Rom.* 6,2; SUC 16⁹, 188,15f; Übers. ebd., 189). Vgl. dazu Schwanz, *Imago Dei*, 87-116.

⁴⁷² S.u. Vgl. die Auffassung der johanneischen Schule, mit der es auch andere sprachliche und inhaltliche Übereinstimmungen gibt, so z.B. in den häufigen ἐν-Formeln. Über literarische Abhängigkeiten gibt es freilich unterschiedliche Ansichten. Vgl. dazu Christian Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, AThANT 18, Zürich 1949; William R. Schoedel, *Art. Ignatius von Antiochien*: TRE 16 (1987) 42 (dort weitere Lit.).

⁴⁷³ Vgl. dazu noch die Analyse bei Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 42-73.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu Lona, *Über die Auferstehung*, 79-90.

⁴⁷⁵ Vgl. die entsprechende triadische Formel in IThess 5,23.

⁴⁷⁶ EpAp 22(33) (ed./übers. Schmidt, TU 43,74,13-76,2).

⁴⁷⁷ EpAp 24(35) (ed./übers. Schmidt, TU 43,76,9-78,1).

Was nun untergegangen ist, wird auferstehen, und was erkrankt ist, wird genesen, damit an diesen mein Vater gepriesen wird. Wie er es an mir getan hat, so werde auch ich an euch tun und an allen, die an mich glauben.⁴⁷⁸

Die Zielrichtung dieses Dialoges ist klar: Der Mensch besteht einerseits grundsätzlich aus einer materiellen und einer geistigen Komponente; andererseits bezieht die Erlösung Gottes den Menschen in seiner Gesamtheit ein, weshalb dualistische Differenzierungen nicht für die Auferstehung gelten und eschatologisch ohne Belang sind. Die Auferstehung ist ein Wiederherstellen und Gesundmachen von Körper, Seele und Geist.

Damit will ich den notwendigerweise kursorischen und unvollständigen Überblick über die Anthropologie der frühesten Zeit in der Hoffnung abschließen, daß deutlich geworden ist, auf welcher Grundlage die Frage nach der Würde des Menschen in der Folgezeit diskutiert werden konnte.

⁴⁷⁸

EpAp 25(36) (ed./übers. Schmidt, TU 43,82,4-82,8).

VIERTES KAPITEL

DIE WÜRDE DES MENSCHEN IM ALTKIRCHLICHEN SCHRIFTTUM: ANTHROPOLOGISCHE UND EXEGETISCHE GRUNDLAGEN UND KONSEQUENZEN

Das folgende Kapitel soll dem Versuch eines Überblicks darüber dienen, was die wichtigsten christlichen Autoren des 2. bis 4. Jahrhunderts vom Rang und der Würde des Menschen in der Schöpfung zu sagen wissen. Ein solcher Überblick muß notwendigerweise den Charakter des Unvollständigen und Fragmentarischen haben, und dies aus mehreren Gründen: *Erstens* ist nur ein Bruchteil der christlichen Literatur der Antike erhalten. Gerade zur Beantwortung der gestellten Fragestellung wäre ein Einblick in verlorengegangene Traktate, wie den über Menschen und Tiere von Tatian (Περὶ ζώων), aufschlußreich, aber dieses Schicksal wird von jeder patristischen Forschung geteilt. *Zweitens* ist die Frage nach der Menschenwürde zunächst einmal keine antike Frage, wie bereits zu sehen war, auch wenn die Kirchenväter hier entscheidende Weichenstellungen für das europäische Denken in Mittelalter und Neuzeit vornahmen. Deswegen muß der folgende Überblick in der Regel Fragen an Texte stellen, die sich ursprünglich mit anderen Problemen befaßten: exegetischen, seelsorgerlichen, ethischen Fragen usw. So haben beispielsweise die zahlreichen Stellungnahmen zur leiblichen Auferstehung des Menschen aus dem 2. Jahrhundert ebenso erhebliche anthropologische Implikationen wie die mannigfaltigen ethischen Abhandlungen des 4. Jahrhunderts. *Drittens* ergeben sich Schwierigkeiten aus der notwendigen Kürze des Überblicks und dem Umfang der konsultierten Quellen. Da es sich ausdrücklich um einen Überblick handeln soll, kann *per definitionem* keine Vollständigkeit erreicht werden, auch wenn die wichtigsten Quellen berücksichtigt werden sollen.

Bei der Diskussion der christlichen Texte sollen drei Fragen, deren Wichtigkeit sich aus dem bisherigen Überblick über die paganen, jüdischen und frühen christlichen Quellen erwiesen hat, grundsätzlich Berücksichtigung finden: 1. Die (philosophische) Frage nach dem Menschen an sich, seiner Zusammensetzung und Herkunft; 2. die (biblische) Frage nach der Grundlage für die Sicht vom Menschen in der göttlichen Offenbarung; und 3., als Konsequenz aus diesen beiden, die Frage nach der Stellung des Menschen innerhalb des Kosmos, nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier⁴⁷⁹ und nach dem besonderen

⁴⁷⁹ Der Überblick über die paganen Quellen hat gezeigt, daß die sich wandelnden Vorstellungen vom Unterschied zwischen Mensch und Tier eine erhebliche Aussagekraft für das jeweilige Menschenbild haben. Auch in den christlichen Quellen taucht dieses Problem an einigen Stellen auf, auch wenn es dazu bisher leider keine eingehende

Rang des Menschen oder seiner Würde. Nicht alle Autoren beziehen zu diesen Fragen Stellung, und nicht überall lassen sich erschöpfende Aussagen über die anthropologischen Grundlagen machen, so daß ich diesen Plan nur dort befolgen werde, wo es sinnvoll erscheint.

Die untersuchten Texte gleichen sich jedenfalls überwiegend darin, daß sie—mindestens—zwei verschiedenen anthropologischen Traditionen verpflichtet sind: der antiken Philosophie und den biblischen Texten. Beide stellen, wie zu sehen war, in sich eine alles andere als homogene Literatur dar. Dennoch tragen Unterschiede in der jeweiligen Bedeutung dieser beiden anthropologischen Grundlagen ganz wesentlich zum Profil des jeweiligen Menschenbildes eines antik-christlichen Autors bei. Das Interesse an der Frage, inwieweit der Mensch als ein aus Leib, Seele, Geist, Verstand etc. zusammengesetztes Wesen zu verstehen ist und wie man sich diese einzelnen Teile genau vorzustellen hat, eint die christliche Theologie mit der philosophischen Anthropologie. Die biblische Überlieferung steht dagegen in zweierlei Hinsicht in einer Spannung zur pagan-philosophischen Überlieferung in dieser Frage. Zum einen wegen der Form, in der Anthropologie betrieben wird, aber zum anderen und noch mehr wegen ihres geistigen Hintergrunds. So ist beispielsweise die Lehre von der Schöpfung des Menschen, aller übrigen Wesen und aller Dinge nicht ohne weiteres mit den „Schöpfungslehren“ des Platonismus in Einklang zu bringen: Der platonische Denkakt, gerichtet auf die Wahrheit des (göttlichen) λόγος und den alles Denken aufhebenden (göttlichen) νοῦς, läßt sich kaum ohne Spannungen mit dem Glauben an eine zu einem bestimmten Zeitpunkt durch den christlichen Gott erfolgte Schöpfung in Einklang bringen (s.o.). Ähnliches gilt für den platonischen Dualismus in der Anthropologie und dem in vielen alttestamentlichen Schriften vorherrschenden anthropologischen Monismus; beide stehen bei vielen christlichen Autoren in einer deutlichen Spannung zueinander. Gott gilt allen christlichen Theologen der Alten Kirche als Schöpfer des Menschen. Im Anschluß an Gen 1,26f wird dieses Geschaffensein des Menschen mit der Vorstellung vom Menschen als Ebenbild Gottes ausgedrückt. Der Inhalt und die Implikationen dieser Ebenbildlichkeitsvorstellung unterscheiden sich jedoch bei den einzelnen Autoren stark. In vielen Fällen hängt dies

Untersuchung gibt—für die paganen antiken Quellen s. vor allem Dierauer, Tier und Mensch, sowie ders., Art. Tier; Tierseele I. Antike: HWP 10 (1998) 1195-1205 (beide ohne christliche Quellen). Der Physiologus, Origenes, Laktanz und Augustin werden kurz erwähnt bei Wolfgang U. Eckart/Astrid von der Lühe, Art. Tier; Tierseele II. Mittelalter und Neuzeit: HWP 10 (1998) 1205f.

mit ihrer unterschiedlich ausgeprägten Verwurzelung in einer damit nicht immer in Übereinstimmung zu bringenden Anbindung an die philosophische Anthropologie zusammen. Es ist deshalb genau zu untersuchen, auf welche Art und Weise Schrift und Philosophie von den christlichen Autoren rezipiert werden. Dabei können beide Ausgangspunkt oder Korrektiv sein, Spannungen zwischen beiden können gelöst oder unverbunden bzw. unverstanden nebeneinander stehen bleiben, bestimmte Teile der Schrift oder der philosophischen Tradition können ausgeblendet oder uminterpretiert werden. Die Beantwortung dieser grundlegenden Frage bestimmt sinnvollerweise die Gliederung des nun folgenden Kapitels, auch wenn die anthropologischen Konsequenzen im Einzelfall durchaus unterschiedlich aussehen können.

Diese Fragen wurden in den wenigsten Fällen aus rein spekulativem Interesse gestellt und beantwortet. Wenn es sich nicht um eine Reaktion auf eine Anfrage aus der ethischen oder liturgischen Praxis handelte (s. dazu Kap. 5 und 6), dann häufig um eine Reaktion auf gedankliche Strömungen, die als Gefährdung der christlichen Anthropologie verstanden wurden und eine theoretisch reflektierte, uns schriftlich überlieferte Reflexion auslösten. Die erste große „Anfrage“ dieser Art, die die christliche Theologie herausforderte—manche würden sagen, in eine Krise stürzte—kam aus gnostischen Kreisen, mit denen deshalb dieser Überblick beginnt. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis mußte die Theologie in der Kosmologie und Anthropologie zu präzisen Festlegungen kommen, was nicht zuletzt in den Debatten über die Auferstehung des Menschen geschah. Sie stellen den ersten gewichtigen Beitrag zu unserer Frage dar (4.1). Nicht nur von der Gnosis wurde jedoch das Christentum herausgefordert, auch der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie gegenüber versuchte die „Apologetik“ dieser Zeit schlüssige Konzepte darzustellen. Die hellenistische Popularphilosophie war längst zu einem eklektischen Gebilde aus platonischen, aristotelischen, stoischen und anderen Einflüssen geworden; in der Anthropologie mit Abstand am wichtigsten war jedoch zweifellos der Platonismus, der im dritten Jahrhundert mit Plotin (205-270) noch einmal einen großen Theoretiker hervorbrachte, an dessen Konzepten auch die christliche Theologie nicht ohne weiteres vorbeigehen konnte und in vielen Fällen auch nicht wollte. Auch wenn etwa aus der Stoa stammende Konzepte nicht ausgeblendet werden sollen, steht der zweite Abschnitt, in dem es um die Entwicklung der Anthropologie von Justin über die großen Alexandriner (Clemens, Origenes) bis zu ihren Nachfolgern und Gegnern im 4. Jahrhundert geht, deshalb unter der

Überschrift „Mensch und Logos“, das heißt es geht vor allem um die Frage der Auseinandersetzung mit der platonischen Anthropologie. Man könnte in diese Entwicklungslinie auch die Theologie der großen Kappadokier einzeichnen, die in vielen entscheidenden Punkten etwa von Origenes abhängig ist. Diese großen östlichen Entwürfe des späteren 4. Jahrhunderts stellen andererseits aber auch einen Neubeginn in der Anthropologie dar, weil sie nicht nur zentrale Begriffe völlig neu verstehen, sondern sich auf breiter exegetischer Grundlage⁴⁸⁰ des Themas des Menschen und seiner Schöpfung von neuem annehmen (deshalb: Kap. 4.3 „Mensch und Gottes Schöpfung“). Die drei Überschriften formulieren damit die These, daß sich in der Frage der Anthropologie bei den griechischen christlichen Denkern in der Tat so etwas wie drei formative Phasen unterscheiden lassen. Sie sind aber ausdrücklich nicht exklusiv zu verstehen: Auch Irenäus sucht in seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis Anschluß an das hellenistische und damit auch an das platonische Menschenbild, und Origenes, der große Exeget des 3. Jahrhunderts, hat sich ebenso wie Irenäus mit der Frage einer Schöpfungstheologie beschäftigt.

Die westliche Theologie hat umfangreiche Impulse aus diesem Denken aufgenommen; dennoch ist sie in der Frage nach der Würde des Menschen einen eigenen Weg gegangen, der nur mit den Besonderheiten der von den sozio-kulturellen Eigenheiten der römischen Gesellschaft beeinflussten westlichen Ethik erklärt werden kann (Kap. 4.4). Gerade diese Tradition war es, welche die abendländische Anthropologie des Mittelalters bis hinein in die Menschenrechtsdebatten der Neuzeit entscheidend prägen sollte, weshalb sie ein besonderes Augenmerk verdient. Die methodische Komplexität in diesem Punkt wurde bereits angedeutet; sie rechtfertigt einen zweiten Exkurs zur altrömischen Wertetextur am Ende des Kapitels zu einem besonders gut in der antiken Literatur dokumentierten (und für die Frage nach dem Wert menschlichen Lebens relevanten) Beispiel, nämlich der Frage des gerechten Krieges. In den anschließenden beiden Kapiteln will ich die Ergebnisse dieses Überblickes einigen Beispielen aus angewandter Ethik (5) und christlicher Frömmigkeitspraxis (6) gegenüberstellen, die sich als Konsequenz

⁴⁸⁰ Hier kommen der Theologie die Errungenschaften der wissenschaftlichen „antiochenischen“ Exegese zugute, weshalb die „kappadokische“ Theologie auch als Synthese der vorangegangenen theologischen Arbeit verstanden wird. Zur Berechtigung des Begriffs vgl. zuletzt Christoph Markschies, Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie: ders., *Alta Trinita Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 2000, 196-237.

aus den grundsätzlichen anthropologischen Erörterungen der Kirchenväter betrachten lassen oder—auch das muß in Betracht gezogen werden—zu ihrer Entstehung beigetragen haben.

4.1 MENSCH UND GNOSIS

Der Begriff „Gnosis“ als Gattungsbezeichnung für ein bestimmtes antikes Schrifttum ist mit Recht als „typologisches Konstrukt“ bezeichnet worden,⁴⁸¹ das in seinen Grundzügen auf die christlichen Kirchenväter selbst zurückgeht.⁴⁸² Dieses Konstrukt ist jedoch für die hier angestellte anthropologische Untersuchung der antiken christlichen Literatur nicht ohne heuristischen Wert: Gerade die „gnostische Anthropologie“ wird nicht selten als Kriterium zur Zuordnung einer Schrift zum gnostischen Schrifttum herangezogen,⁴⁸³ weshalb es erlaubt sein sollte, einige Grundzüge dieser anthropologischen Vorstellungen trotz aller definitorischen Schwierigkeiten zu beschreiben.⁴⁸⁴ Daß man im 2. Jahrhundert und insbesondere bis zur Rezeption der antignostischen Schriften des Irenäus von Lyon nicht von einer klaren Trennung zwischen „gnostischen“ anderen Christengemeinden ausgehen kann, sollte bei allem Bemühen

⁴⁸¹ Vgl. Michael Allen Williams, „Rethinking Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category, 2. Aufl. Princeton 1999.

⁴⁸² Vgl. etwa die Schuleinteilung des Irenäus, *Adv. haer.* 1, *praef.* u.ö.

⁴⁸³ Zu Begriff und Definition der Gnosis vgl. etwa Christoph Marksches, *Die Gnosis*, C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2173, München 2001, 9-35; ders., *Art. Gnosis II. Christentum: RGG*⁴ 3 (2000) 1045-1049; ders., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, WUNT 65, Tübingen 1992, 402-407; Norbert Brox, *Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis. Heilsaussicht durch Erkenntnis. Die Religion Gnosis*; ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. von Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Probstmeier, Freiburg 2000, 255-270; Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, UTB 1577, 3. Aufl., Göttingen 1990 (dort auch ein guter Überblick über die Quellen: ebd., 13-58); ders., *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*: ders. (Hg.), *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, Darmstadt 1975, 769-772; Barbara Aland, *Was ist Gnosis?*: Jacob Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik, Religionstheorie und politische Theologie 2*, München 1984, 54-65; Klaus Berger, *Art. Gnosis/Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich*: TRE 13 (1984) 519-535; Robert McLachlan Wilson, *Art. Gnosis/Gnostizismus II. Neues Testament/Judentum/Alte Kirche*: TRE 13 (1984) 535-550; Carsten Colpe/R. Mortley, *Art. Gnosis I. Erkenntnislehre*: RAC 11 (1981) 446-537; Carsten Colpe, *Art. Gnosis II. Gnostizismus*: RAC 11 (1981) 537-659.

⁴⁸⁴ Vgl. zum folgenden Karl Wolfgang Tröger, *Die gnostische Anthropologie: Kairos* 23 (1981) 31-42; May, *Schöpfung*, 40-62; Rudolph, *Gnosis*, 98-131; Luise Schottroff, *Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers: Friedrich-Wilhelm Eltester* (Hg.), *Christentum und Gnosis*, 1969, 65-97; Jervell, *Imago Dei*, 122-170; Augustinus Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, StAns 15, Rom 1942.

um Differenzierung selbstverständlich sein.⁴⁸⁵ Die Gnosis war für eine ganze Weile Teil christlicher Theologie, bis sich aus inhaltlichen Gründen und nicht zuletzt wegen der Schwierigkeiten gnostischer Anthropologie ein anderes Denken immer mehr durchsetzte. Dennoch hat die große Frage der Gnosis nach der Weltentstehung, nach Ursache und Grund der Schöpfung von Kosmos und Mensch im 2. Jahrhundert erhebliche Spuren auch in der späteren christlichen Theologie hinterlassen. Welt und Mensch werden in den gnostischen Schriften so negativ, gottfern und mangelhaft erfahren, daß die Annahme eines Schöpfergottes, der zugleich der höchste und wahre Gott ist, außerordentlich problematisch wird. Die gnostischen Mythen und Lehrsysteme versuchen deshalb, die Weltentstehung mit himmlischen Wesen niedrigeren Ranges zu erklären, die in Unkenntnis oder Illoyalität zum höchsten Gott handelten, als sie den Menschen schufen. Mit platonischen Ideen war diese Auffassung, wie gezeigt, teilweise durchaus kompatibel, was ihre Faszination für manche Zeitgenossen zweifellos erklärt.⁴⁸⁶

Die methodischen Schwierigkeiten im Hinblick auf Aussagen über die Gnosis selbst bleiben jedoch bestehen. Alle gnostischen Gedankensysteme, von denen man weiß, sind in irgendeiner Form synkretistisch oder eklektisch, weshalb es unmöglich ist, eine „reine Lehre“ in der gnostischen Anthropologie zu isolieren. Die Überlieferungslage ist zudem nach wie vor höchst unbefriedigend, auch wenn man seit den Nag Hamadi-Funden nicht mehr alleine auf die Äußerungen der gnostischen Gegner angewiesen ist. Andererseits gibt es bei allen Differenzen im Detail in den gnostischen Texten doch einen gewissen Konsens in der Anthropologie und der hier besonders interessierenden Frage nach der Stellung des Menschen. Deshalb will ich mich im folgenden auf die Darstellung der Gedanken zweier für die christliche Theologie

⁴⁸⁵ So urteilt über die aktuelle *communis opinio* in dieser Frage im Anschluß an Williams, „Rethinking Gnosticism“ (s.o.) zuletzt David Brakke, *Self-differentiation Among Christian Groups. The Gnostics and Their Opponents*: Frances Young/Margaret Mitchell (Hg.), *Cambridge History of Christianity 1. Origins to Constantine*, Cambridge 2006, 245: „Most recognise that there was no single church from which Gnostic heretics deviated. Rather, Christian communities were diverse right from the start, and it is probable that in some regions forms of Christianity that would later be labelled ‚heresies‘ pre-dated those that might be identified as ‚proto-orthodox‘. Likewise, scholars question the assignment of numerous teachers, sects and texts to a single category of ‚Gnosticism‘, the modern version of Irenaeus’ ‚gnosis falsely so-called‘, which prevents understanding of the diverse teachings of such figures as Basilides, Marcion and Valentinus.“

⁴⁸⁶ Problematisch war für viele Platoniker freilich vor allem, daß die Gnosis nicht von einer ewigen Welt ausgehen konnte. Vgl. Plotin, *Enn.* 2,9,3f. Dennoch ist es kein Wunder, daß Irenäus, Tertullian und Hippolyt in der griechischen Philosophie den Ursprung der Gnosis vermuteten. Das Problem wird gut deutlich an der valentinianischen Passage Clem. Al., *Str.* 4,90,3f und ihrer unterschiedlichen Interpretation durch Kirchenväter und moderne Forschung (s.u.).

besonders wichtiger Richtungen beschränken, auf das valentinische und die markionitische Denken—im Bewußtsein, daß es sich dabei um nicht mehr als einen kleinen Ausschnitt aus der Fülle „gnostischen“ Gedankenguts handelt.⁴⁸⁷ Anschließend will ich mich vor allem einem christlichen Theologen zuwenden, dessen einflußreiche anthropologische Überlegungen zu einem wesentlichen Teil von der Auseinandersetzung mit der Gnosis angeregt wurden, nämlich Irenäus von Lyon.

Valentinus lehrte um 135-160 in Rom. Ähnlich wie der fast zeitgleich auftretende Basilides (um 130 n.Chr. in Ägypten)⁴⁸⁸ war er entscheidend durch die griechische Philosophie geprägt, weshalb er und sein Kreis sich auch mit den vorliegend aufgeworfenen anthropologischen Fragestellungen stärker beschäftigten.⁴⁸⁹ Seine Lehre ist einer sich als christlich verstehenden Schul- und wohl auch Kultgemeinschaft zuzuordnen.⁴⁹⁰ Zum komplexen Verhältnis zwischen der Person des Valentinus und den mit ihr in einem Zusammenhang stehenden „valentinianische“ Lehren sei auf die einschlägige Forschung verwiesen, die vor allem in den letzten Jahren große Fortschritte in der Differenzierung einzelner Quellentexte gemacht hat, auch wenn sich in vielen Fällen immer noch kaum klären läßt, ob es sich dabei im einzelnen wirklich um originäre Aussagen Valentins handelt oder ob sie aus seinem Umfeld beziehungsweise von seinen Nachfolgern stammen.⁴⁹¹

Für Valentinus⁴⁹² und seine Anhänger wurde der Mensch durch Geistwesen (Dämonen) als unzureichendes Mängelwesen erschaffen und durch andere Geistwesen zusätzlich verdorben. Dennoch hat Gott dem

⁴⁸⁷ Andere christliche Gnostiker wie beispielsweise Basilides wären zweifellos ebenfalls erwähnenswert, wenn es der begrenzte Raum dieser Studie zuließe, auch wenn etwa Basilides „bei weitem nicht den prägenden Einfluß ausübte, der bei der valentinianischen Schultradition zu beobachten ist“ (Winrich A. Löhr, Basilides und seine Schule, WUNT 83, Tübingen 1996, 337).

⁴⁸⁸ Für beide s. Clem. Al., *Str.* 7,106,4.

⁴⁸⁹ Vgl. dazu etwa die Überblicke (mit Lit.) bei Christoph Marksches, *Art. Valentin/Valentinianer*: TRE 34 (2002) 495-500; Ekkehard Mühlenberg, *Art. Basilides*: TRE 5 (1980) 296-301.

⁴⁹⁰ Vgl. Justin, *Dial.* 35,1.6.

⁴⁹¹ Zur Identifikation des „Valentinianischen“ in den vorliegenden Quellentexten vgl. neben Marksches, Valentinus, noch Holger Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, FKDG 56, Göttingen 1993, 19-23; Christopher Stead, *In Search of Valentinus*: Bentley Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 1. *The School of Valentinus*, SHR 41/1, Leiden 1980, 74-102.

⁴⁹² Das im folgenden zugrundegelegte erhaltene Werk des Valentinus besteht—je nach Forschermeinung—aus acht, neun oder zehn kurzen, bei Clemens von Alexandrien, Hippolyt u.a. überlieferten Fragmenten (Texte und Übers. bei Marksches, Valentinus, 11-290), zu denen noch etwa ein halbes Dutzend Texte hinzukommt, über deren Zuschreibung an Valentinus in der Forschung keinerlei Konsens besteht.

Menschen in diesem Prozeß geistige Fähigkeiten gegeben, die ihn zur Gotteserkenntnis beziehungsweise zur Gottesschau befähigen.⁴⁹³ Die Differenz zwischen göttlicher und irdischer Sphäre ist insgesamt vielleicht etwas geringer als bei anderen Gnostikern,⁴⁹⁴ da die valentinianische Kosmologie eine relativ bruchlose Verbindung von den Wesen des Himmels hinunter zu ihren irdischen Abbildern kennt.⁴⁹⁵ Es bleibt jedoch ein fundamentaler Unterschied zwischen den (valentinianischen) Christen, die in Beziehung zur göttlichen Sphäre standen, und jenen Menschen, die dem Kosmos verfallen waren. Die Gemeinschaften um Valentinus und Basilides vertraten eine „Eliteanthropologie“, nach der sich das auserlesene Geschlecht der Gnostiker grundsätzlich von dem der übrigen Menschen unterschied.⁴⁹⁶

Die gnostischen jüdisch-christlichen Texte sind vermutlich die ersten, die eine differenzierte Exegese von Gen 1,26f zur Grundlage ihrer anthropologischen Überlegungen machen. Man muß von der Überlieferungslage her sogar davon ausgehen, daß andere christliche Autoren wie Irenäus ihre anthropologische Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* Gottes vielleicht aus der gnostischen Literatur übernommen haben.⁴⁹⁷ Danach gibt es zwei Gruppen von Menschen: diejenigen, die vom Demiurgen abstammen, der selbst im Sinne von Gen 1,26 nur κατ' εἰκόνα entstanden ist, neben denjenigen, die καθ' ὁμοίωσιν sind, weil ihnen—ohne Wissen und Zutun des Demiurgen—das πνεῦμα eingehaucht wurde.

Da aber das, was von ihm sichtbar ist, nicht die aus der Mitte stammende Seele ist, so kommt es zu dem Auserlesenen, und dies ist die Einpflanzung des auserlesenen Geistes, der der Seele (dem Abbild des Geistes) eingehaucht wird. Und überhaupt sagen sie, daß all das, was mit dem „nach dem Bilde“ gewordenen Weltschöpfer geschehen sei, in der Genesis in der Form eines sinnlich wahrnehmbaren Bildes bei der Erzählung von der Erschaffung des Menschen verkündet worden sei. Und tatsächlich beziehen sie die Ähnlichkeit auch auf sich selbst, indem sie lehren, daß die Einfügung des auserlesenen Geistes ohne Wissen des Weltschöpfers geschehen sei.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Clem. Al., *Str.* 2,36; *Str.* 2,114; *Str.* 4,89f.

⁴⁹⁴ Dies könnte man etwa für seinen Schüler Ptolemäus vermuten. Vgl. dazu Iren., *Adv. haer.* 1,1-3. Die Unterscheidung zwischen valentinianischer und ptolemäischer Lehre ist freilich schwierig, zumal Irenäus nach eigenem Zeugnis mit den ptolemäischen Aussagen ausdrücklich valentinianische Lehre im Blick hat (Iren., *Adv. haer. praef.* 2).

⁴⁹⁵ Hipp., *Ref.* 6,37,7.

⁴⁹⁶ Or., *Comm. in Io.* 20,33 (zit. in Kap. 6).

⁴⁹⁷ So etwa Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, 157-159.

⁴⁹⁸ ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχῇ, ἔρχεται τὸ διαφέρον, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος, ὃ ἐμπνέεται τῇ ψυχῇ, τῇ εἰκόνι τοῦ πνεύματος, καὶ καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ "κατ'

Die minderwürdigen Menschen besitzen also lediglich eine ψυχή, die vom Demiurgen stammt; die höherwürdigen verfügen darüber hinaus auch über πνεῦμα, was sie zum „auserlesenen Geschlecht“ bestimmt (γένος διάφορον).⁴⁹⁹ Die Soteriologie der valentinianischen Gnosis ist deshalb im wesentlichen die Lehre von der Rückkehr einer göttlichen, pneumatischen Substanz in das entsprechende Reich Gottes. Die Anthropologie unterscheidet zwischen demiurgischer Substanz, zu der Leib und Seele gehören, und der göttlichen Substanz des Pneumas, über die jedoch nur einige auserwählte Menschen verfügen.⁵⁰⁰ In diesem Zusammenhang begegnet auch ein Bezug zur Rede von der Gottesebenbildlichkeit in Gen 1,26, mit der sich zuvor bereits die jüdische Exegese auseinandergesetzt hatte.⁵⁰¹ Gottebenbildlich ist nach gnostischer Anschauung nur das himmlische Pneuma, nicht der Mensch oder gar der unvollkommene menschliche Körper. Hier verbindet sich also der aus der jüdischen Tradition entnommene Gedanke der Ebenbildlichkeit mit einem radikal dualistischen Verständnis von Körper und Geist. Die auserwählten Menschen, die Teil an der göttlichen Offenbarung und am göttlichen Pneuma haben, sind dagegen unsterblich und haben mit dieser Welt nur wenig zu tun. Ihnen kommt eine besondere Würde zu, die Valentinus mit Begriffen wie „Erhabenheit“ (μεγαλωσύνη) und „Ehre“ (τιμή) ausdrückt:

Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder eines ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn verbrauchtet und vernichtetet und damit der Tod unter euch und durch euch stürbe. Denn wenn ihr die Welt auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, so seid ihr Herren über die Schöpfung und über alles vergängliche Wesen ... In dem gleichen Maße, wie das Bild hinter dem lebenden Angesicht zurücksteht, in dem gleichen Maße ist auch die Welt geringer als der lebendige Aion. Was ist nun die Ursache des Bildes? Die Erhabenheit (μεγαλωσύνη) des Menschen, der für den Maler das Vorbild geliefert hat, damit sie geehrt (τιμᾶσθαι) würde durch seinen Namen. Denn die Gestalt wurde nicht als dem Original angemessen gefunden, sondern der Name füllte das Fehlende in der

εἰκόνα" γενομένου, ταῦτ' ἐν εἰκόνας αἰσθητῆς μοίρᾳ ἐν τῇ Γενέσει περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν προπεφητεύσθαι λέγουσι. καὶ δὴ μετάγουσι τὴν ὁμοιότητα καὶ ἐφ' ἑαυτούς, ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος γεγενῆσθαι παραδιδόντες. Clem. Al., *Str.* 4,90,3f (GCS Clem. 2⁴, 288,1-9; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 19, 62f).

⁴⁹⁹ Vgl. die Ausdrucksweise in Clem. Al., *Str.* 4,30,3 und *Str.* 4,90,4.

⁵⁰⁰ Die „geistige“ Komponente des Menschen kann in manchen Texten aus dem Kreis der valentinianischen Gnosis (Ptolemäus u.a.) aus drei möglichen Teilen bestehen, nämlich πνεῦμα, ψυχή und ὕλη, was aber mit Sicherheit nur vom ersten Menschen Adam (vgl. Gen 2LXX) zu sagen ist. Während die Gnostiker über das πνεῦμα verfügen und ihnen das Heil gewiß ist, sind andere Menschen in der Regel lediglich „psychisch“ oder „hyllisch“. Vgl. dazu ausführlich Strutwolf, *Gnosis*, 104-154.

⁵⁰¹ S.o. (Philo); vgl. die jüdischen Quellen bei Jervell, *Imago Dei*, 15-51.71-121.

Schöpfung auf. Es wirkt aber auch die Unsichtbarkeit Gottes an der Beglaubigung des (nach seinem Bilde Geschaffenen) mit.⁵⁰²

Μεγαλωσύνη und τιμή sind damit eng an das Himmlische und die Unsterblichkeit angebunden. Durch die Unsterblichkeit unterscheiden sich die Gnostiker von der übrigen Schöpfung.⁵⁰³ Allerdings müssen in der Interpretation dieser Stelle eine Reihe von Fragen offenbleiben, die zum Teil aus der Verwendung dieses Zitats bei Clemens herrühren, der an dieser Stelle die Haltung der Gnostiker im und zum Martyrium kritisiert. Er wirft den Gnostikern vor, sie verließen sich auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Menschenklasse, weshalb sie nicht „ein der Erkenntnis entsprechendes Leben“ üben.⁵⁰⁴ Jedenfalls ist dieser Text nicht nur durch das Selbstbewußtsein der auserwählten Gnostiker geprägt, sondern auch die „Fremdheit“ in der Welt klingt hier unterschwellig mit an. Hatte die attische Demokratie in der Polis ihre „Heimat“ gefunden und die Stoa in der Kosmopolis, so gab es für die Gnosis keinen solchen Ort, die Welt bedeutete „Fremde“.⁵⁰⁵ Aber auch darüber hinaus konnte das Diesseitige, Körperliche, Geschaffene nur alles andere als positiv konnotiert sein. Besondere Majestät und Würde kommt deshalb nur dem Himmlischen, Göttlichen, Jenseitigen zu. Der Mensch in seiner Gesamtheit aus Körper und Seele ist jedenfalls nicht mit einer besonderen Würde ausgestattet, ganz im Gegenteil.

⁵⁰² ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύσθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης ... ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὗρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ὁράτον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου. Clem. Al., *Str.* 4,13,89,1-90,1 (GCS 15⁴, 287,11-27; zur Übers. vgl. Otto Stählin, BKV² 2.R. 19, 61f sowie Marksches, Valentinus Gnosticus, 153). Vgl. zu dieser Stelle Marksches, Valentinus Gnosticus, 153-157.

⁵⁰³ Strutwolf, Gnosis, 34, kommentiert diesen Befund so: „Hier bricht m.E. ein Dualismus herein, der dem platonischen Denken vollkommen fremd ist.“ Anders etwa Mark J. Edwards, *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers: JThS* 40 (1989) 41, der dies als mit dem platonischen Denken durchaus vereinbar ansieht und damit auch die scharfe Reaktion jener orthodoxen Kirchenväter erklärt, die den Platonismus als Gefahr wahrnahmen.

⁵⁰⁴ Clem. Al., *Str.* 4,32,1.

⁵⁰⁵ Niederwimmer, Freiheit, 59, formuliert—vielleicht etwas übertrieben: „Der Mensch hat in der Gnosis den Kontakt mit der Welt verloren; bzw. anders ausgedrückt: es bedeutet, daß der Mensch die Personalität preisgegeben hat. Der Mensch ist, was er ist, κατὰ φύσιν, er ist selbst ein Stück φύσις. Das Übermächtigsein des Ich durch die Welt führt bis zur Auflösung des Selbstbewußtseins, zur Auflösung des Ich und der Person. Auch das Ich ist nichts Selbstzentriert-Personales mehr, sondern ein Es, nicht πρόσωπον, sondern φύσις. Die Seele ist die *tabula rasa* der Dämonen.“

Auch Markion wurde immer wieder in die Nähe der Gnosis gerückt, auch wenn etwa Adolf von Harnack ihn ausdrücklich nicht zu den Gnostikern zählen wollte.⁵⁰⁶ In seinem Denken fehlt die Rezeption eines gnostischen Dramas, die Voraussetzung für viele Gnosisdefinitionen ist.⁵⁰⁷ Die Beurteilung ist schwierig, denn von Markion selbst, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts eine eigene Gemeinde in Rom gründete, existieren im Gegensatz zu Valentinus praktisch keine eigenen Texte.⁵⁰⁸ Dafür wird er im antihäretischen Schrifttum ungleich ausführlicher behandelt, was seine Bedeutung auch für die Entwicklung der christlichen Theologie und Anthropologie im 2. und frühen 3. Jahrhundert unterstreicht. Markions als gefährlich eingestufte Gemeindegründung ist zweifellos ein Anlaß für die christliche Theologie gewesen, sich ausführlicher mit den von ihm aufgeworfenen Problemen zu beschäftigen. Die Entstehung des christlichen Kanons ist entscheidend von ihm angestoßen worden, nachdem er aus Gründen, die auch mit seiner Anthropologie zusammenhängen, einen eigenen Kanon (ohne das Alte Testament) zusammengestellt hatte.⁵⁰⁹

Wie Valentinus lehnte Markion die Vorstellung einer Menschenschöpfung durch den wahren, guten Gott ab. Stattdessen ging er von der Existenz eines zweiten Gottes aus, dessen Werke in den alttestamentlichen Schriften beschrieben werden, die deshalb nicht Teil seines Bibelkanons wurden. Kenntnis vom wahren, guten (und fremden) Gott wird den Menschen erst mit der Offenbarung durch Christus zuteil, der sie durch seine Selbsthingabe vom Schöpfergott loskauft. Wer sich dieser Erkenntnis öffnet, muß sich zugleich vom Schöpfergott lossagen und seine Schöpfung verachten.⁵¹⁰

Eine positive Auffassung von der Stellung des Menschen in der Schöpfung ist vor diesem Hintergrund nicht denkbar.⁵¹¹ In der Tat wird der alttestamentliche Schöpfergott nicht nur gerecht, sondern auch *malus*

⁵⁰⁶ Adolf von Harnack, Marcion. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, 2. Aufl., Leipzig 1924 (dazu zuletzt Wolfram Kinzig, Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain, AKThG 13, Leipzig 2004, mit weiterer Lit.). Harnack widerspricht in vielen Details R. Joseph Hoffmann, Marcion. On the Restitution of Christianity, AAR.SR 46, Chambersburg 1984 (s. dazu jedoch kritisch Gerhard May, Ein neues Marcionbild?: ThR 51 [1986] 404-413). Weitere Lit. bei Gerhard May/Katharina Greschat (Hg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, TU 150, Berlin 2002, 313-322.

⁵⁰⁷ S. in diesem Sinne Aland, Was ist Gnosis?, 54-65.

⁵⁰⁸ Zum Verhältnis zwischen Valentinus und Markion vgl. zuletzt Christoph Marksches, Die valentinianische Gnosis und Marcion. Einige neue Perspektiven: Gerhard May/Katharina Greschat (Hg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, TU 150, Berlin 2002, 159-175 (mit Lit.).

⁵⁰⁹ Vgl. dazu Hans von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968.

⁵¹⁰ Tert., *Adv. Marc.* 1,19 und 2,29.

⁵¹¹ S. dazu die Analyse bei May, Schöpfung, 54-62.

genannt.⁵¹² Der gute Gott dagegen ist *destructor legis*, der neben dem jüdischen Gesetz auch die Schöpfungsordnung nach Gen 1 zerstören wird.⁵¹³

Während aus dogmengeschichtlicher Sicht vielleicht die Vorstellung zweier Götter und die Bestreitung einer Kontinuität zwischen den Verheißungen an das Volk Israel und christlicher Heilsgeschichte die wesentlich anstößigeren Inhalte der valentinianischen und markionitischen Lehren darstellen, so sind es in der Anthropologie vor allem zwei Feststellungen, die die christliche Theologie zu einer eigenen Stellungnahme herausforderten: Zum einen die radikale Abwertung des geschaffenen Menschenkörpers und der geschaffenen Menschenseele (ὕλη und ψυχή), zum anderen die Verneinung einer besonderen Würde des Menschen *innerhalb* der Schöpfung, die der Gnosis uneingeschränkt verfallen und verdorben erscheint.

Ps.-Justin/(Ps.-)Athenagoras, De resurrectione

Zu den „antignostischen“ Schriften des 2. Jahrhunderts gehören auch zwei sich in vielen Details ähnelnde Traktate über die Auferstehung (*De resurrectione*). Sie zählen zu den frühesten systematischen Äußerungen christlicher Anthropologie, auch wenn sie ausschließlich im Rahmen der Eschatologie fallen. Sie zeigen deutlich, daß in einer Zeit der Auseinandersetzung mit gnostischem Gedankengut das Thema der leiblichen Auferstehung zu einer der brennendsten Fragen der Theologie des 2. Jahrhunderts wurde und daß diese Frage erhebliche Auswirkungen auf die sich entwickelnde christliche Anthropologie hatte. Die erste Schrift hat man lange Zeit Justin (gestorben um 165),⁵¹⁴ die andere Athenagoras (um 175/180)⁵¹⁵ zugeschrieben. Athenagoras wurde in diesem Zusammenhang auch schon als „Vater der christlichen Anthropologie“ bezeichnet.⁵¹⁶ Während die Autorschaft der unter dem Namen des Athenagoras überlieferten Abhandlung *De resurrectione* in der derzeitigen Forschung

⁵¹² Tert., *Adv. Marc.* 1,27.

⁵¹³ Tert., *Adv. Marc.* 4,9.

⁵¹⁴ CPG 1081. Vgl. den Text in der Ausgabe der Fragmente von Karl Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den sacra parallela*, TU 20/2 = N.F. 5/2, Leipzig 1899. Jetzt bei Martin Heimgartner, *Pseudojustin—Über die Auferstehung*, PTS 54, Berlin/New York 2001, 104-131.

⁵¹⁵ CPG 1071; Text jetzt bei Marcovich, *SVigChr* 53, Leiden 2000, außerdem in den Ausgaben von Schwartz, TU 4/2, Leipzig 1891; Ubaldi/Pellegrino, *CPS.G* 15, Turin 1947; Schoedel, *OECT*, Oxford 1972, 88-148 und Pouderon, *SC* 379, Paris 1992.

⁵¹⁶ Leslie W. Barnard, *Art. Apologetik I. Alte Kirche: TRE* 3 (1979) 386.

jedoch stark umstritten ist,⁵¹⁷ hat Heimgartner nach der Entdeckung neuer Textzeugen jüngst die Verfasserschaft des Athenagoras für den zweiten, früher Justin⁵¹⁸ zugeschriebenen Traktat wahrscheinlich gemacht.⁵¹⁹ Vieles spricht in jedem Fall für eine Abfassung zur Zeit oder zumindest im Geist der beiden Apologeten;⁵²⁰ beide verraten auch eine inhaltliche Nähe zu dem antignostischen Gedankengut des Irenäus.⁵²¹ Das Thema—die Verteidigung der leiblichen Auferstehung unter Hinweis auf die Denkmöglichkeit einer entsprechenden Anthropologie—wurde auch in der Folgezeit immer wieder aufgegriffen.⁵²²

a) Der Verfasser des „pseudo-justinischen“, von Heimgartner Athenagoras zugeschriebenen Traktates wendet sich vor allem gegen die Leugnung der Auferstehung der σάρξ und damit auch gegen eine Abwertung des Fleisches als solchem.⁵²³ Gegner sind die (gnostischen) Vertreter einer rigoros dualistischen Anthropologie, die das Fleisch als sündig und verworfen wahrnehmen und deshalb seine Auferstehung als

⁵¹⁷ Für eine Verfasserschaft des Athenagoras sprechen sich z.B. aus Leslie W. Barnard, *The Authenticity of Athenagoras' De Resurrectione*: StPatr 15/1 (1984) 39-49; ders., *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, ThH 18, Paris 1972; sowie Bernard Pouderon, *Athénagore d'Athènes Philosophe chrétien*, ThH 82, Paris 1989; ders., *L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore*: VigChr 40 (1986) 226-244; ders., *Apologetica. Encore sur l'authenticité du De resurrectione d'Athénagore*: RSR 67 (1993) 23-40; 68 (1994); 69 (1995); 70 (1996). Gegen diese Auffassung: Ezio Gallicet, *Ancora sullo Pseudo-Athenagoras*: RFIC 105 (1977) 21-42; ders., *Athenagoras o Pseudo-Athenagoras*: RFIC 104 (1976) 420-435; Robert McQueen Grant, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*: HThR 47 (1954) 121-129. Auch Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 243, schließt sich dieser Auffassung an. Vgl. außerdem Horacio E. Lona, *Die dem Apologeten Athenagoras von Athen zugeschriebene Schrift 'De resurrectione mortuorum' und die altchristliche Auferstehungsapologetik*: Sal. 52 (1990) 532-541 (mit Lit.).

⁵¹⁸ Zu Justin selbst s.u.

⁵¹⁹ Heimgartner, *Pseudojustin—Über die Auferstehung* (mit Edition des Textes, der vorher nur in der Ausgabe der Fragmente von Holl [s.o.] zugänglich war). Stefan Heid, *Art. Iustinus Martyr I*: RAC 19 (2001) 802f, vertritt etwa noch die Verfasserschaft Justins des „durchaus als echt anzusehenden“ Traktates. Vgl. noch Horacio E. Lona, Ps. Justin, *De resurrectione* und die altchristliche Auferstehungsapologetik: Sal. 51 (1989) 691-768.

⁵²⁰ Die Versuche einer Datierung des unter dem Namen des Athenagoras überlieferten Textes ins 4. Jh., wie sie Robert Grant populär gemacht hat, bringen neue Schwierigkeiten mit sich, weshalb diese Spätdatierung nach meinem Eindruck z.Zt. nicht mehr konsensfähig ist, wie auch aus den folgenden inhaltlichen Ausführungen deutlich werden dürfte.

⁵²¹ Lona etwa sieht die Anthropologie dieses Textes als Grundlage „für die weitere Entfaltung der Thematik bei Irenäus und Tertullian“ an (Lona, *Über die Auferstehung*, 154).

⁵²² Z.B. von Tertullian, Methodios Olympius und Zeno von Verona. Vgl. dazu etwa den Überblick bei Reinhard Staats, *Art. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 4. Alte Kirche*: TRE 4 (1979) 467-477.

⁵²³ Vgl. inhaltlich dazu Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 161-173; Lona, *Über die Auferstehung*, 135-154.

unmöglich (ἄδύνατον) und unangemessen (ἄσύμφορον) bezeichnen. Die Materie sei nach diesen Gegnern der Ursprung des Bösen, das Fleisch habe notwendigerweise an diesem Bösen Anteil. Es gebe deshalb nur eine geistliche Auferstehung (πνευματικὴ ἀνάστασις), keine fleischliche (σαρκικὴ ἀνάστασις). Der Verfasser hält dem einerseits die Allmacht Gottes entgegen, die über solche logischen Überlegungen erhaben sei. Andererseits, und dies ist für unser Thema das Entscheidende, vertritt er die These von einer herausgehobenen Würde des menschlichen σῶμα, die sich nicht mit dem Bild eines völlig verworfenen Fleisches verträgt. Ebenso wie bereits vorher im IClem und bei Justin⁵²⁴ findet sich nun hier die Verbindung von Gen 1,26 und Gen 2,7: Die an diesen beiden Stellen geschilderte Schöpfung ist jedesmal die des fleischlichen Menschen (ἄνθρωπος σαρκικός). Im gnostischen Schrifttum gibt es nämlich die Vorstellung, daß in Gen 2,7 die Erschaffung des materiellen Menschen durch das „Bilden“ (πλάσσειν) des Demiurgen dem „Machen“ (ποιεῖν) des geistigen Menschen durch Gott gegenübergestellt wird.⁵²⁵ Stattdessen hält Ps.-Justin ausdrücklich an der Urheberschaft Gottes für die fleischliche Geschöpflichkeit des Menschen fest. Die Verantwortung des Fleisches für die Sünde wird sogar noch weiter eingeschränkt, denn es sei die Seele, so führt er aus, die das Fleisch zum Sündigen bewegt.⁵²⁶ Wichtig ist ihm vor allem die Einheit von Seele und Fleisch, die er mit zwei Ochsen vor einem Pflug vergleicht, von denen keiner alleine pflügen könnte.⁵²⁷ Die mehrfach betonte Autorität des Schöpfers garantiert jedenfalls die besondere Würde auch und gerade des Fleisches.

Hier findet sich also einerseits die Unterscheidung zwischen Leib und Seele, andererseits wird deutlich, daß beides zum geschaffenen Menschen gehört und—da ja beides mit der Auferstehung wiederhergestellt wird—beides mit einer besonderen Würde des Schöpfers ausgestattet ist (zu der es freilich noch Abstufungen gibt, s.u.).⁵²⁸ Konsequenz ist eine Aufwertung des menschlichen Körpers und eine

⁵²⁴ IClem 33,33,4f und Iust. Mart., *Dial.* 62,1-3.

⁵²⁵ So EvPhil 121.

⁵²⁶ *De res. Z.* 254-256 (ed. Otto 234).

⁵²⁷ *De res. Z.* 256-259 (ed. Otto 234).

⁵²⁸ Noch bei Johannes von Damaskus findet sich die Feststellung, daß die Seele und der Leib gleichzeitig erschaffen wurden und deshalb einen ähnlichen Wert besitzen. Io. D., *F.o.* 2,12.

größere „Ganzheitlichkeit“ durch die Annahme einer ewigen Fortdauer der Verbindung von Körper und Geist.⁵²⁹

Dies verträgt sich im übrigen gut mit einer Bemerkung in der in ihrer Autorschaft unumstrittenen *Legatio pro Christianis*, die Athenagoras vermutlich im Jahr 177 verfaßt hat. Um dem Vorwurf, die Christen machten sich einer Ritualmordpraxis schuldig, entgegenzutreten, bekräftigt Athenagoras, die Christen enthielten sich jeder Art von Tötung menschlichen Lebens. Nicht nur verabscheuten sie den ungerechten Mord, auch weigerten sie sich, Gladiatorenkämpfen beizuwohnen. Damit unterscheidet er deutlich den Wert menschlichen Lebens gegenüber dem von Tieren.⁵³⁰

An anderer Stelle in dieser Schrift beschreibt Athenagoras den Menschen als σὰρξ καὶ αἷμα, eine Wendung, die außerhalb der biblisch-jüdischen Tradition weitgehend unbekannt ist.⁵³¹ Darin ist natürlich eine Polemik gegen die heidnischen Götter enthalten, deren Materialität sie als machtlose Götzen entlarvt. Wahre Götter—wie der Christengott—bestehen aus „reinem Geist“ und sind damit von den Leidenschaften frei, die mit Körper und Blut einhergehen.⁵³² In dieser Schrift verteidigt Athenagoras außerdem die Auferstehung von σῶμα und ψυχή.⁵³³ Die σὰρξ dagegen ist negativer besetzt, denn die Auferstehung des Körpers bedeutet im Anschluß an IKor 15 Auferstehung eines „geistlichen Körpers“ ohne die σὰρξ. Der Begriff spielt allerdings für die Anthropologie letztlich keine Rolle.

⁵²⁹ Vgl. dazu noch Meissner, *Rhetorik und Theologie*, 377. Meissner tendiert dazu, das Werk Justin zuzuschreiben.

⁵³⁰ Athenag., *Leg.* 35. S. die ausführliche Diskussion der Stelle im Zusammenhang mit der Frage des Schwangerschaftsabbruchs in Kap. 5.

⁵³¹ So auch Lona, *Bemerkungen zu Athenagoras*, 355. Die Verwendung bei Polyainos, *Strategica* 3,11,1, dürfte nach Lona jüdisch beeinflusst sein, die bei Kelsos (*Or.*, *Cels.* 6,29) einen christlichen Text zitieren.

⁵³² Athenag., *Leg.* 27,1.

⁵³³ Athenag., *Leg.* 31,3; *Leg.* 36,1-3. Vgl. dazu Lona, *Über die Auferstehung*, 127-133. Diese Tatsache ist nicht zuletzt als Beleg für die Abfassung der beiden Texte durch den gleichen Autor angesehen worden.

b) Der erste Teil (1-10) des in seiner Autorschaft umstrittenen Traktats über die Auferstehung (Ps.-Athenagoras) verteidigt die Auferstehung des Leibes auf der Grundlage der Macht des Schöpfergottes, der auch die Auferstehung will. Weil sie sowohl in seiner Macht steht als auch seinem Willen entspricht, ist an die Auferstehung des Körpers und nicht nur an ein Weiterleben der Seele zu glauben. Der zweite Teil der Verteidigung (11-25) geht dagegen von der Beschaffenheit des Menschen aus. Der Mensch ist für die Ewigkeit geschaffen (12-13), er besteht aus $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\sigma\omicron\mu\alpha$ (14-17). Ethisches Handeln ist Gegenstand von Seele und Körper, weshalb der Glauben an ein Gericht die Auferstehung von beiden voraussetzt, sonst gäbe es weder Strafe noch Lohn (18-23). Gott hat den Menschen zur Glückseligkeit bestimmt, die aber nur von einem ganzen Menschen in Körper und Seele erfahren werden kann (24-25).

Auch hier liegt in der Konsequenz der Argumentation die Verteidigung eines tendenziell „ganzheitlicheren“ Verständnisses vom Menschen und einer größeren Einheit von Seele und Leib. Erkenntnistheoretisch freilich steht hinter dieser Verteidigung der Einheit von Seele und Körper in der Auferstehung die Auffassung von der Verschiedenheit von beidem, auch wenn nur „Mensch“ genannt werden kann, was aus beidem besteht.

Beide Schriften machen auf eindrucksvolle Weise deutlich, wie sehr offenbar die gnostischen Lehrsysteme zu einer Präzisierung der christlichen Anthropologie geführt haben. Dreh- und Angelpunkt für die Argumentation ist die neutestamentliche Botschaft von Auferstehung und Gericht, die letztendlich bestimmte Auffassungen vom Menschen, seiner Würde und seiner Aufgabe im Kosmos ausschließen.

Irenäus von Lyon

In intensiver Auseinandersetzung mit dem gnostischem Gedankengut entwirft Irenäus von Lyon (ca. 130-200) in seiner unter dem Titel *Adversus haereses* bekanntgewordenen Schrift ein anthropologisches „Programm“, mit dem er unter Einbeziehung gnostischer Begrifflichkeit die Natur des Menschen in einem eschatologischen Horizont diskutiert.⁵³⁴ Er stellt darin sehr ausführliche anthropologische Überlegungen an, und es gelingt ihm, einen großen systematisch reflektierten Entwurf vorzulegen, der die Anthropologie fest im Rahmen der Christologie

⁵³⁴ Ausführlich behandelt bei Hamman, *Image de Dieu*, 49-76; Schwanz, *Imago Dei*, 117-143; Heitmann, *Imitatio Dei*, 96-101; Strucker, *Gottebenbildlichkeit*, 76-124; Klebba, *Anthropologie des Irenäus*. Vgl. auch Norbert Brox, *Art. Irenaeus von Lyon*: RAC 18 (1998) 820-854 (mit Lit.).

einerseits und der Geschichtstheologie andererseits unter engem Bezug auf die paulinischen und die johanneischen Schriften verortet.⁵³⁵ Man hat diesen Ansatz als den ersten Beleg für ein „christologisches Naturrechtsdenken“ verstanden, der von da an die gesamte Anthropologie der Alten Kirche prägte.⁵³⁶ Wichtigste argumentative Grundlage für seine Theorie ist die Septuagintafassung von Gen 1,26.

1. Die „Theologie der Sarx“

Es ist Irenäus durchgängig daran gelegen, einen anthropologischen Dualismus, wie ihn die Gnosis kennt, zu bekämpfen.⁵³⁷

Seele und Geist können zwar ein Teil des Menschen sein, aber niemals der Mensch. Der vollkommene/vollständige (τέλειος/*perfectus*) Mensch ist nämlich die Vermischung und Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt und mit dem Fleisch vermischt ist, das nach Gottes Bild geschaffen ist ... Denn das Gebilde des Fleisches ist als solches nicht der vollkommene Mensch, sondern Körper und Teil des Menschen. Auch die Seele des Menschen ist nicht als solche der Mensch, sondern (nur) die Seele des Menschen und (damit) nur ein Teil von ihm. Und ebensowenig ist der Geist der Mensch, man nennt ihn ja Geist und nicht Mensch. Aber die Vermischung und Vereinigung all dessen macht den vollständigen Menschen aus.⁵³⁸

Der Mensch besteht also wie bei Paulus aus Geist, Seele und Fleisch, wobei die Seele eine Art Zwischenstellung zwischen Geist (πνεῦμα) und Fleisch (σάρξ) einnimmt. Alle drei bleiben in der Auferstehung erhalten, aber es ist Irenäus wichtig, gerade die Auferstehung „dieses Fleisches“ zu betonen. Dahinter steht nicht nur eine Polemik gegen die dualistisch denkende Gnosis, sondern auch die Ansicht, daß eine christliche Ethik auf der Einheit des Menschen bestehen sollte:

⁵³⁵ Vgl. dazu Lona, Über die Auferstehung, 189-215; Flückiger, Naturrecht, 302-309.

⁵³⁶ So Flückiger, Naturrecht, 302-309, für den die Rekapitulationslehre des Irenäus entscheidend für die Entwicklung eines frühchristlichen Naturrechtsgedankens ist. Vgl. aber die Kritik an Flückigers Entwurf in Kap. 1.

⁵³⁷ Iren., *Adv. haer.* 5,6,1.

⁵³⁸ *Anima autem et Spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumptis Spiritum Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei ... Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis; neque anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis; neque Spiritus homo, Spiritus enim et non homo vocatur: commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.* Iren., *Adv. haer.* 5,6,1 (SC 153,72,6-76,21; Übers. nach Brox, FC 8/5,57-59). S.u. den Rest des Zit.

Denn die Werke der Gerechtigkeit werden im Körper zustande gebracht.⁵³⁹

Man hat aus diesem Grund bei Irenäus von einer „Theologie der Sarx“ gesprochen.⁵⁴⁰ Irenäus markiert damit den vorläufigen Höhepunkt einer Anthropologie, die einerseits den Anschluß an die hellenistische Philosophie und ihr Menschenbild sucht, andererseits aber vor allem wegen ihrer eschatologischen Perspektive entscheidend von den dichotomen beziehungsweise dualistischen Auffassungen dieser Tradition abweicht: Das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung machte eine „einheitliche“ Anthropologie erforderlich, die spiritualistische Tendenzen vehement abwehrt.⁵⁴¹ Eine solche bekenntnishafte Formulierung der fleischlichen Auferstehung war freilich auch nicht ohne Probleme, wie die harsche Kritik eines Kelsos oder Porphyrios zeigen, weshalb im dritten Jahrhundert zunächst in der alexandrinischen Theologie und dann in der Kontroverse um den Origenismus des vierten Jahrhunderts neue Lösungen gesucht wurden.

2. Ebenbildlichkeit und Rekapitulationstheorie

Ausgangspunkt für dies alles ist die exegetische Unterscheidung zwischen *imago Dei* und *similitudo Dei*. Auf ihrer Grundlage konzipiert Irenäus die sogenannte Rekapitulationstheorie:

Denn wie durch den Ungehorsam eines Menschen die Sünde Eingang fand und durch die Sünde der Tod sich behauptete, so ist auch durch den Gehorsam eines einzigen Menschen die Gerechtigkeit eingekehrt, die den Menschen, die einst tot waren, als Frucht das Leben bringt. Und wie der ersterschaffene Mensch, eben Adam, aus der unbebauten und noch jungfräulichen Erde—„denn Gott hatte es noch nicht regnen lassen und der Mensch hatte die Erde noch nicht bearbeitet“—seine

⁵³⁹ *Quia enim in corporibus perficiuntur ea quae sunt iustitia.* Iren., *Adv. haer.* 2,29 (SC 296, 14f).

⁵⁴⁰ Lona, *Über die Auferstehung*, 189.

⁵⁴¹ Eine schöpfungstheologisch argumentierende Verteidigung des Fleisches gegenüber gnostischen Überlegungen findet sich auch im apokryphen IIIKor. Hier gesellt sich eine christologische Begründung der Würde des Fleisches hinzu, die eine Konsequenz der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches darstellt. Vgl. dazu Lona, *Über die Auferstehung*, 155-171, der aus inhaltlichen Gründen die Entstehung des IIIKor in der Zeit um 170-180 vermutet. Wilhelm Schneemelcher datiert den Text, den Tertullian wohl bereits kannte, auf die Jahre 185-195 (NTApo³ 2,214). Eine frühere Datierung (1. Hälfte des 2. Jh.s) findet sich dagegen bei Willy Rordorf, *Hérésie et orthodoxie selon la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul*: ders., *Lex orandi - lex credendi*. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag, Par. 36, Fribourg 1993, 389-431. Lona resümiert: „Die Behauptung ist nicht übertrieben, daß das Menschenbild der christlichen Tradition seine festen Konturen aus der Eschatologie gewonnen hat und daß vom Bekenntnis zur Auferstehung der Toten her jede spiritualistische Reduktion der Anthropologie abgelehnt werden mußte.“ Lona, *Über die Auferstehung*, 268.

Wesenheit erhielt von der Hand Gottes, das heißt vom Logos Gottes gebildet wurde,—„denn alles ist durch ihn gemacht worden“—und wie der Herr Lehm von der Erde nahm und den Menschen bildete, so nahm der persönliche Logos, in sich Adam zusammenfassend (ἀνακεφαλαιοῦσθαι/recapitulare), angemessenerweise aus Maria, die noch Jungfrau war, seinen Ursprung zur Rekapitulation (ἀνακεφαλαιοῦσθαι) Adams.⁵⁴²

Ähnlich wie bei Paulus findet sich hier die Vorstellung eines zweiten Schöpfungsaktes, in dem mit dem Logos der alte Adam wiederhergestellt wird. Anders ausgedrückt: Nach der ersten Schöpfung ging etwas verloren, was mit dem Christusereignis wiedererlangt wurde. Hieß dieses Verlorengegangene bei Paulus δόξα τοῦ θεοῦ, so begegnet bei Irenäus eine neuen Begrifflichkeit. Die Schaffung des Menschen κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Gen 1,26LXX) wird wörtlich genommen und mit dem Sündenfall verbunden. Der Mensch bleibt auch nach dem Fall εἰκὼν Gottes, verliert aber die ὁμοίωσις. Zur εἰκὼν Gottes gehören—offenbar ganz platonisch gedacht—Vernunft und freier Willen, während die ὁμοίωσις eine noch stärkere Verwandtschaft mit Gott im Geist impliziert (Logos, Geist etc.). Dementsprechend fragt Irenäus vor allem danach, wie diese ὁμοίωσις wiederzuerlangen ist. Dieser doppelte Bildbegriff findet sich seitdem immer wieder in der christlichen Anthropologie (als nächstes bei Clemens von Alexandria). Im Gegensatz zur εἰκὼν Gottes, die einem Wesen entweder zu eigen ist oder ihm fehlt, denkt Irenäus bei der ὁμοίωσις mehrere Stufen als möglich. Die verlorene ὁμοίωσις im Vollsinn wird ausdrücklich durch den fleischgewordenen Logos Jesus Christus, der als Rekapitulator gefaßt wird, wiedererlangt. Innerhalb dieser Rekapitulationslehre erhält der Logos eine andere Bedeutung als in gnostischen und anderen in hierarchischen Stufen denkenden Emanationstheorien. Der Logos erschafft den ersten Menschen Adam, der fleischgewordene Logos Jesus Christus rekapituliert ihn. Die erste Schöpfung, wie sie von Gott von Anfang an geplant war, konnte durch die Sünde nicht sofort ganz verwirklicht werden und wird somit durch die zweite Schöpfung, das heißt durch die Erlösung, vervollkommen. Aber auch dem Menschen ist eine teilweise ὁμοίωσις im Sinne einer Angleichung an Christus

542

Quia quemadmodum per inobaudientiam unius hominis introitum peccatum habuit et per peccatum mors obtinuit, sic et per obaudientiam unius hominis iustitia introducta vitam fructificat his qui olim mortui erant hominibus. Et quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine—, nondum enim pluerat Deus et homo non erat operatus terram—habuit substantiam et plasmatus est manu Dei, id est verbo Dei—, omnia enim „per ipsum facta sunt“ (Ps 119,73/Hi 10,8), et sumpsit Dominus limum a terra et plasmavit hominem—, ita recapitulans in se Adam ipse verbum exsistens, ex Maria quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis. Iren., Adv. haer. 3,21,10 (SC 211,426,2-428,5; Übers. nach Brox, FC 8/3, 271-273). Vgl. Iren., Adv. haer. 23,1. Dazu Strucker, Gottebenbildlichkeit, 85f; Schwanz, 117.

möglich, und zwar durch ein „christlich“ ausgerichtetes Leben, mit dem er allmählich zum Nachahmer Christi und damit zum Nachahmer des Vaters wird:

Der Mensch mußte zunächst einmal entstehen, dann wachsen, dann kräftig werden, dann sich vermehren, dann stark werden, dann verherrlicht werden und dann seinen Gott schauen. Denn Gott ist es, den wir schauen sollen; die Anschauung Gottes führt zur Unvergänglichkeit, „die Unvergänglichkeit aber bringt in Gottes Nähe“.⁵⁴³

Was ist nun die Konsequenz der Rekapitulationstheorie für die Anthropologie und das Verständnis der Würde des Menschen? Zunächst einmal setzt der doppelte Bildbegriff des Irenäus voraus, daß bei der ersten Schöpfung die Natur des Menschen geschaffen wurde—die εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist ja nie verlorengegangen:

Denn durch die Hände des Vaters, das heißt durch den Sohn und den Geist, entsteht der Mensch, ein Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), aber nicht nur ein Teil des Menschen ... Der vollkommene Mensch ist nämlich die Vermischung und Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt und mit dem Fleisch vermischt ist, das nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist ... Wenn aber dieser Geist mit der Seele vermischt und mit dem Plasma (Gebilde) vereint wird, dann ist der Mensch wegen der Ausgießung des Geistes geistig und vollkommen. Und das ist der, der nach Gottes Bild und Gleichnis (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) geschaffen ist. Fehlt aber der Seele der Geist, dann ist ein Mensch unter solchen Bedingungen wirklich nur psychisch, und da er fleischlich geblieben ist, wird er unvollkommen sein. Er trägt zwar das Bild Gottes in seinem Plasma (Gebilde), aber die Ähnlichkeit mit Gott durch den Geist nimmt er nicht an. Wenn aber solch ein Mensch schon unvollkommen ist, so kann man nicht einmal mehr von einem Menschen reden, wenn man das Bild wegnimmt und das Plasma (Gebilde) verachtet. Dann ist darunter kein Mensch mehr zu verstehen, sondern höchstens ein Teil des Menschen, wie ich weiter vorn schon gesagt habe, oder etwas anderes, jedenfalls kein Mensch.⁵⁴⁴

⁵⁴³ *Oportuerat autem hominem primo fieri, et factum augeri, et auctum corroborari, et corroboratum multiplicari, et multiplicatum convalescere, convalescentem vero glorificari, et glorificatum videre suum dominum: Deus enim est qui habet videri, visio autem Dei efficax est incorruptelae, „incorruptela vero proximum facit esse Deo“ (Weish 6,19). Iren., Adv. haer. 4,38,3 (SC 100/2,956,19-25; Übers. nach Brox, FC 8/4,339-341).*

⁵⁴⁴ *Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis ... perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumptis Spiritus Patris et admixtae ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei ... Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum. Sicut autem hic imperfectus est, sic iterum, si quis tollat imaginem et spernat plasma, iam non hominem intellegere potest,*

Zum vollkommenen Menschsein κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν gehört also die durch den Geist Gottes animierte Seele in Vereinigung mit dem geschaffenen Plasma, das εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist. Der vollkommene Mensch ist eine vollkommene Mischung aus Körper und Seele/Geist, eine für die Gnosis unannehmbare Vorstellung! Ohne die ὁμοίωσις, deren Sitz an dieser Stelle eindeutig in der Seele (ψυχῇ) lokalisiert wird, bleibt jedoch dem unvollkommenen Menschen nach dem Fall immerhin die εἰκὼν τοῦ θεοῦ, die sein Menschsein begründet. Es geht Irenäus an dieser Stelle zweifelsohne darum, die Leibfeindlichkeit seiner gnostischen Gegner zu attackieren und zu zeigen, daß auch der menschliche Körper einen besonderen Wert besitzt, den es zu schützen gilt.⁵⁴⁵ Irenäus entwickelt damit eine Vorstellung, in der dem menschlichen Körper—und nicht nur der menschlichen Seele oder der menschlichen Vernunft—eine besondere Stellung durch seine Eigenschaft als εἰκὼν τοῦ θεοῦ zugeeignet wird.

Tatian

Der Justinschüler Tatian hat sich in den siebziger oder achtziger Jahren des 2. Jahrhunderts vermutlich sehr intensiv mit anthropologischen Fragen beschäftigt. Erhalten ist neben seinem Diatesseron leider lediglich seine „Rede an die Griechen“ (λόγος πρὸς Ἑλληνας), aus der aber einige, im wesentlichen Justin verpflichtete Grundzüge erkennbar werden. Auch bei Tatian ist die einmalige leibliche Auferstehung am Ende der Zeit ein wesentlicher Glaubenssatz, der eine Reihe von anthropologischen Überlegungen auslöst. Seine Verteidigung der Auferstehung zeigt noch einmal, wie sehr dieses Thema nun nicht nur unter den Christen viel diskutiert wurde, sondern vor allem bei Nichtchristen als wesentlicher Teil des christlichen Bekenntnisses wahrgenommen und kritisiert oder verspottet wurde.⁵⁴⁶

Justins platonisch beeinflusste Anthropologie, die noch anzusprechen sein wird, scheint bei Tatian an einem Punkt erweitert zu sein: Nicht nur der Logos stellt eine Verbindung zwischen Mensch und

sed aut partem aliquam hominis, quemadmodum praediximus, vel aliud aliquid praeter hominem. Iren., *Adv. haer.* 5,6,1 (SC 153,72,4-76,16; Übers. nach Brox, FC 8/5,57-59).

⁵⁴⁵ Z.B. durch Vermeidung von Götzenopferfleisch: „Die Vollkommensten unter ihnen [den Gnostikern] tun schamlos alle möglichen verbotenen Dinge, von denen die Schriften versichern, daß das Reich Gottes nicht erben wird, wer sie tut. Sie essen zum Beispiel unbedenklich Götzenopferfleisch und glauben dabei, sich nicht damit zu beflecken“ (διὸ δὴ καὶ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν, περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαίονται τοὺς ποιοῦντας αὐτὰ βασιλείαν θεοῦ μὴ κληρονομήσειν. Καὶ γὰρ εἰδωλόθута ἀδιαφόρως ἐσθίουσι, μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι. Iren., *Adv. haer.* 1,6,3; SC 264, 95,19-96,1). Es folgen weitere Beispiele, z.B. zum Circusbesuch. Zur christlichen Position zum Gladiatorenkampf vgl. Kap. 5.2.3.

⁵⁴⁶ Vgl. dazu etwa Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 174-206.

Gott her, die den Tieren und Pflanzen als ζῷα ἀλογικά verschlossen ist. Die Menschen unterscheiden sich von der übrigen Schöpfung auch dadurch, daß der Geist als πνεῦμα zu ihrer Menschheit neben Seele und Körper gehört.

In der Exegese der Schöpfungsgeschichte interpretiert Tatian den Anteil am göttlichen Wesen, den man Ebenbildlichkeit nennt, sehr konkret als „Unsterblichkeit“:

Denn der himmlische Logos, als Geist vom Geist und als Logos aus der Kraft des Logos entsprungen, hat in Nachahmung des Vaters, der ihn gezeugt hat, zum Abbild der Unsterblichkeit den Menschen geschaffen, auf daß dieser, wie die Unvergänglichkeit bei Gott ist, ebenso, durch einen Anteil am Wesen Gottes, auch die Unsterblichkeit besitze.⁵⁴⁷

Durch den Sündenfall ist jedoch diese Unsterblichkeit und damit der Anteil am Wesen Gottes verlorengegangen. Die bösen Dämonen beeinflussen viele Menschen zudem dahingehend, daß ihnen der Zugang zum Wesen Gottes und damit zur Unsterblichkeit verwehrt bleibt. Diese Gottebenbildlichkeit ist, wenn überhaupt, durch einen tugendhaften Lebenswandel zurückzugewinnen.⁵⁴⁸ Obwohl dieser Tugendbegriff vielleicht auf den ersten Blick mit den paganen Tugendlehren kompatibel zu sein scheint, stellt Tatian die Definition des Menschen als ζῷον λογικόν auf Grund des biblischen Zeugnisses in Zweifel:

Der Mensch ist nämlich nicht, wie die Rabenkrächzer lehren, ein vernünftiges, für Verstehen und Wissen empfängliches Tier (nach ihnen wird man auch von den unvernünftigen Tieren „nachweisen“ können, daß sie fähig seien zu verstehen und zu wissen), sondern der Mensch allein ist Ebenbild und Gleichnis Gottes, und ich nenne nicht den Menschen, der wie die Tiere handelt, sondern den, der über sein Menschentum hinaus zu Gott selbst gelangt ist.⁵⁴⁹

Besonderes Gewicht legt Tatian auf die Zweck- und Sinnhaftigkeit des jeweils einmaligen Schöpfungshandelns Gottes, sowohl in der Erschaf-

⁵⁴⁷ Λόγος γάρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονώς ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἵν', ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλάβῃ ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον. Tatian, *Or.* 7,1 (PTS 43, 17,1-5; Übers. nach R.C. Kukula, BKV² 12, 30).

⁵⁴⁸ Tatian, *Or.* 5.

⁵⁴⁹ ἔστι δ' ἄνθρωπος οὐχ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσι, ζῷον λογικόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά· μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. Tatian, *Or.* 15,1f (PTS 43, 32,6-11; Übers. nach R.C. Kukula, BKV² 12, 43f).

fung des Menschen als auch in seiner Auferstehung.⁵⁵⁰ Bei ihm kommt es freilich genausowenig wie bei Justin im Zusammenhang mit der Exegese von Gen 1,26 zu einer Klärung der Frage des genauen Unterschiedes zwischen ursprünglicher, gegenwärtiger und zukünftiger Gottebenbildlichkeit.⁵⁵¹

Die gemeinsame Auferstehung von Seele und Leib ist für Tatian, wie gesagt, außerordentlich wichtig.⁵⁵² Sein Festhalten an der gemeinsamen Auferstehung von Leib und Seele und damit daran, daß die Integrität des Menschen nur in beidem gemeinsam gewahrt werden kann, läßt sich keineswegs selbstverständlich vor dem Hintergrund seiner sonstigen Theologie und Ethik her erwarten, die allgemein als „leibfeindlich“ gilt.⁵⁵³ In der Ethik vertritt Tatian enkratitische Vorstellungen, wie sie um die gleiche Zeit auch bei Markion und etwa im Thomasevangelium deutlich werden.⁵⁵⁴ Wichtigste Forderung an die Mitglieder der Enkratitenzirkel war der völlige Verzicht auf sexuelle Beziehungen. Gen 2,24 („Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen“), immerhin von Jesus als grundlegend für die christliche Eheführung sanktioniert (Mt 19,4-5), deutet Tatian dahingehend um, daß erst das Fehlen des Geistes Gottes die menschliche Ehe notwendig gemacht hatte. Vor dem Sündenfall gab

⁵⁵⁰ Vgl. so auch den interpretierten Schöpfungsbericht bei Theophilus von Antiochien in seinem Schreiben an Autolykus: Theoph., *Ad Autolyicum* 2,10-18.

⁵⁵¹ S. dazu ausführlich Schwanz, *Imago Dei*, 87-116; Strucker, *Gottebenbildlichkeit*, 3-43; Lona, *Über die Auferstehung*, 91-125.

⁵⁵² Tatian, *Or.* 16,8-10.

⁵⁵³ Vgl. etwa die Charakterisierung bei Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991, 98-117.

⁵⁵⁴ Das Thomasevangelium gibt beispielsweise folgendes Jesuslogion wieder: „Jesus sprach: Wenn das Fleisch geworden ist wegen des Geistes, ist es ein Wunder. Wenn aber der Geist wegen des Leibes (entstanden ist), ist es ein Wunder von Wunder. Aber ich wundere mich über dieses, wie sich dieser große Reichtum niedergelassen hat in dieser Armut.“ EvThom, *Logion* 29 (Übers. Ernst Haenchen: Kurt Aland [Hg.], *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, 15. Aufl. Stuttgart 2001, app. 1,521). Die Pointe dieses Textes ist die geringere Würde des Körpers gegenüber dem Geist, ohne daß man im Falle des Thomasevangeliums angesichts der Form des Textes zu weitgehende anthropologische Schlußfolgerungen anstellen sollte. Eine reflektierte, theoretische Anthropologie, wie wir sie bei Tatian und Justin durchaus unterstellen dürfen, hatte der Verfasser sicher nicht im Sinn. Die christliche Existenz als solche fordert für die Thomasliteratur einen totalen Verzicht auf ein Sexualleben, was in erster Linie direkt auf überlieferte Aussagen Jesu und ihre Interpretation zurückgeht, also exegetisch, um nicht zu sagen „biblizistisch“ begründet ist (wobei die Bibel der Thomasgemeinden freilich eine andere ist als die, die sich im größeren Teil der Christenheit letzten Endes durchsetzen sollte). Zum Verhältnis zwischen der Thomasliteratur und Tatian vgl. zuletzt Nicholas Perrin, *Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Academia Biblica 5, Atlanta 2002. Eine gute Einleitung in das enkratitische Gedankengut bietet Henry Chadwick, *Art. Enkratiea*: RAC 5 (1962) 349-365.

es keine Veranlassung dazu, und Ziel der Christen sollte es sein, diesem ursprünglichen Zustand wieder nahe zu kommen.⁵⁵⁵ Der Verzicht auf die Ehe macht das Einwohnen des Geistes im enkratitisch lebenden Menschen wieder möglich, der ansonsten nur aus Seele und Leib besteht. Vor diesem Hintergrund interpretiert Tatian die justinische Trichotomie von Körper, Seele (die er im Anschluß an die Gnosis auch „stofflicher Geist“, πνεῦμα ὑλικόν nennen kann)⁵⁵⁶ und Geist: Weder der menschliche Körper noch die Seele haben einen besonderen Eigenwert, sie sind allen möglichen Geistern ausgeliefert. Über die Seele schreibt er deshalb:

Die Seele des Menschen ist nicht ein-, sondern vierteilig; denn sie ist zusammengesetzt, so daß sie überall am Leibe offenbar wird: ja, sie könnte ebensowenig ohne den Leib in Erscheinung treten wie das Fleisch ohne die Seele auferstehen kann.⁵⁵⁷

Erst der Bezug auf den Geist Gottes führt zu wahrer Menschlichkeit in der Form, die der Schöpfer vorgesehen hat.⁵⁵⁸ Den Christen bleibt deshalb nichts anderes übrig, als nach dem verlorenen Zustand des Paradieses, in dem Seele und heiliger Geist zwei Teile einer „Zusammenjochung“ (συζυγία) waren,⁵⁵⁹ aus eigener Kraft zu suchen. Dieses Suchen kann, da ist Tatian optimistisch, durch rigorose Askese zum Erfolg führen. Einerseits hat Tatian damit erkenntnistheoretisch ein eindeutig dichotom- beziehungsweise trichotomes Menschenbild, andererseits ist für ihn ein Mensch schöpfungstheologisch nicht vollständig, wenn einer der Teile nicht berücksichtigt wird. Gerade das Auseinanderreißen von Seele/Körper und Geist wird als schmerzlich empfunden. Daß damit eine implizite Abwertung des Körpers gegenüber dem Geist einhergeht, ist kein Widerspruch.

Tatian hat nach eigener Aussage⁵⁶⁰ außerdem ein Buch verfaßt mit dem Titel Περὶ ζώων, in dem er den Unterschied zwischen Tieren beziehungsweise Menschen, die wie Tiere handeln, und Menschen, die wahrhaft menschlich handeln, ausführlich diskutiert. Leider ist der Inhalt

⁵⁵⁵ In einigen gnostischen Zirkeln hat dies, glaubt man denn der orthodoxen Polemik (Epiph., *Haer.* 52), zur Forderung nach einer den Paradieszustand imitierenden Nacktkultur geführt. Vgl. dazu Chadwick, *Enkrateia*, 351f.

⁵⁵⁶ Vgl. zu dieser Begrifflichkeit die umfangreiche Analyse von Strutwolf, *Gnosis*, 104-154.

⁵⁵⁷ ψυχή μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερὴς ἐστὶ καὶ οὐ μονομερὴς· συνθετὴ γάρ ἐστιν ὡς εἶναι φανεράν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Tatian, *Or.* 15,2 (PTS 43, 32,3-6; Übers. nach R.C. Kukula, BKV² 12, 43f). Vgl. dazu noch Lona, *Über die Auferstehung*, 111-119.

⁵⁵⁸ Vgl. dazu etwa Winfried Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, MBTh 46, Münster 1979, 50-54.

⁵⁵⁹ Tatian, *Or.* 15,1.

⁵⁶⁰ Tatian, *Or.* 15,5.

nicht überliefert, aber die Existenz dieses Werkes zeigt, daß Tatian die Anthropologie als Diskussion des Unterschieds zwischen Mensch und Tier als so wichtiges Thema erachtete, daß er ihr offenbar eine monographische Bearbeitung widmete.

Aus der *Oratio* geht zumindest hervor, daß Tatian vom biblischen Zeugnis her erhebliche Anfragen an die pagane Anthropologie stellt. Dabei hat die Zusammensetzung des Menschen direkte Auswirkungen auf die Begründung seiner herausgehobenen Stellung im Kosmos: Nicht die Vernunftbegabtheit macht den Unterschied zwischen Mensch und übriger Schöpfung aus, denn der Schöpfungslogos mag auch in bestimmten Tieren Spuren an Vernunft hinterlassen haben. Es ist ein anderer Anteil am Wesen Gottes, der die Würde des Menschen ausmacht: Die Möglichkeit, an der Unsterblichkeit und damit am Heiligen Geist durch eigene Tugend und Hinwendung zu Gott zu partizipieren. Damit erhält die Ethik für die Anthropologie eine ganz zentrale Stellung.

Tatian bleibt damit gerade noch auf dem Boden der ethischen Forderungen, wie sie in christlichen Kreisen im 2. und 3. Jahrhundert verbreitet waren. Kein anderer der hier behandelten Theologen war jedoch der gnostischen Anthropologie so stark verbunden wie er.

Theophilus von Antiochien

Theophilus von Antiochien ist im Gegensatz zu Irenäus nicht als großer Gegner gnostischen Denkens in die Theologiegeschichte eingegangen.⁵⁶¹ Vielleicht zu Unrecht, denn der Inhalt der mit seinem Namen verbundenen Schrift an Autolykos, die möglicherweise aus den 80er Jahren des zweiten Jahrhunderts stammt,⁵⁶² erhält vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit der Gnosis für die Anthropologie eine besondere Bedeutung. Euseb nannte das Buch ein lediglich „in die Grundlagen einführendes“ Werk.⁵⁶³ Er sagte dies nicht nur deshalb, weil Theophilus keine ausführliche Theologie—und Anthropologie—entwickelte,

⁵⁶¹ Freilich ist uns die in diesem Zusammenhang vielleicht bedeutsame Schrift *adversus Marcionem* des Theophilus nicht intakt erhalten geblieben, von der Irenäus vielleicht abhängig war. Jedenfalls identifizierte Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien *adversus Marcionem* und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU 46/2, Leipzig 1930, 44-80, im Werk des Irenäus die Schrift Theoph., *Adv. Marcionem*, was die Frage der (wohl unwahrscheinlichen) Abhängigkeit des Irenäus von Theoph., *Ad Autolyicum* überflüssig machen würde. Im folgenden soll es jedenfalls um die Bedeutung der erhaltenen Schrift *Ad Autolyicum* für unser Thema gehen.

⁵⁶² Vgl. zur Datierung zuletzt Nicole Zeegers, Art. Theophilus von Antiochien: TRE 33 (2002) 368-371.

⁵⁶³ Euseb spricht von „drei erhaltenen Elementarbüchern an Autolykos“ (τρία τὰ πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη φέρεται συγγράμματα). Eus., *H.e.* 4,24,1. Zur Einordnung dieses Textes s. Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 225-242; Lona, *Über die Auferstehung*, 173-187.

sondern vor allem, weil er sich auf eine relativ schmale exegetische Grundlage des christlichen Glaubens beschränkte: Die ersten beiden Bücher der Genesis enthalten für ihn das Wesentliche, die neutestamentlichen Schriften werden überhaupt nicht als Heilige Schrift gewürdigt. Es handelt sich also um eine radikale Gegenposition zu Markions Auffassung. Diese Begrenzung auf die Genesisdarstellung hat erhebliche Folgen für die Anthropologie und ist vielleicht durchaus als Programm zu verstehen. Nicht die neutestamentliche Frage der (leiblichen) Auferstehung wurde offenbar für Theophilus zum Ausgangspunkt seiner anthropologischen Reflexionen, sondern die alttestamentliche nach dem Wie und Woher der Schöpfung. In einem verlorengegangenen Werk (gegen Hermogenes)⁵⁶⁴ beschäftigte sich Theophilus mit dem platonischen Weltbildungsmodell und hielt diesem vermutlich ausführlich die biblische Schöpfungsgeschichte gegenüber, die für ihn Mensch und Welt in ihrer Entstehung besser zu erklären vermag.⁵⁶⁵ In seinem erhalten gebliebenen Schreiben an Autolycus ist zum ersten Mal in den frühen christlichen Schriften von einer besonderen „Würde des Menschen“ insgesamt die Rede. Über Gott sagt Theophilus:

Gott zeigt nämlich dadurch, daß er sagt: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild und Ähnlichkeit“, die Würde (τὸ ἀξίωμα) des Menschen. Denn nachdem Gott durch seinen Logos alles erschaffen hatte, erachtete er alles für gering, nur die Erschaffung des Menschen hielt er für würdig, ein Werk seiner eigenen Hände zu sein.⁵⁶⁶

Der Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht liegt auf der Hand, aber auch ein Anklang an die Schöpfungstheologie der Psalmen (Ps 8,6 oder Ps 24) schwingt hier sicherlich mit. Im Gegensatz zur Gnosis ist der geschaffene, körperliche Mensch alles andere als unwürdig und verfallen, sondern stattdessen von Gott mit einer besonderen Würde ausgezeichnet. Diese Würde gilt außerdem uneingeschränkt und voraussetzungslos für alle Menschen, die von Gott geschaffen sind, und

⁵⁶⁴ S. Eus., *H.e.* 4,24.

⁵⁶⁵ Vgl. dazu May, *Schöpfung*, 160-163. Schneider, *Theologie der Auferstehung*, 227, spekuliert, unter allen „frühchristlichen Apologeten [habe] Theophilus von Antiochien zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts wohl aufgrund einer Auseinandersetzung mit Hermogenes am deutlichsten erkannt, daß die christliche Gotteslehre mit dem platonischen Weltbildungsmodell unvereinbar ist, und die Frage nach der Herkunft von Welt und Mensch nur im Rückgriff auf die biblische Schöpfungslehre widerspruchsfrei beantwortet werden kann.“

⁵⁶⁶ ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν· "Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν", πρῶτον μηνύει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου. πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος μόνον ἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποιήσιν τοῦ ἀνθρώπου. Theoph., *Ad Autolycum* 2,18 (PTS 44, 65,3-7; Übers. nach J. Leitl/Andreas di Pauli, BKV² 14,48).

nicht nur für einige auserwählte und erleuchtete Pneumatiker, die in einer besonderen Gottesbeziehung stehen.

Die Tatsache, daß sich Theophilus in der Schrift gegen den Gnostiker Hermogenes offenbar vor allem mit einer platonischen Kosmologie auseinandersetzt, zeigt aber auch, daß nun, gegen Ende des 2. Jahrhunderts, die produktive Zeit der christlichen Gnosis ihrem Ende entgegenging. Hermogenes selbst hat offenbar gnostische Gedanken in einer für manche Zeitgenossen sehr überzeugenden Art und Weise mit platonischen Ideen verknüpft, was, wie bereits zu sehen war, zumindest in der Anthropologie durchaus denkbar ist.⁵⁶⁷ Der Platonismus erfuhr im 3. Jahrhundert einen ungeahnten Aufschwung, und neue platonische Lehrsysteme wie das des Plotin wurden nun zu einer Hauptkonkurrenz der christlichen Theologie und Anthropologie.

4.2 MENSCH UND LOGOS

Justin der Märtyrer

Justin (gestorben um 165) schreibt in einer Zeit, in der man eine dezidierte Stellungnahme zur gnostischen Anthropologie erwarten würde. Justin sagt selbst, daß Markion noch in Rom lehrte, als der spätere Märtyrer seine Apologie verfaßte, und er beklagt die Tatsache, daß sich viele von Markion anleiten ließen, die sich dennoch Christen nannten.⁵⁶⁸ Sein Schüler Tatian läßt außerdem eine deutliche Nähe zur Gnosis spüren. Auch wenn Justin die gnostischen Irrlehren verurteilt,⁵⁶⁹ war für ihn die gnostische Gedankenwelt in der Anthropologie doch schon weniger im Blick als die—apologetische—Auseinandersetzung mit platonischen Vorstellungen. Als „erster christlicher Platoniker“⁵⁷⁰ nimmt er eine Schlüsselposition in der Vermittlung pagan-philosophischer Anthropologie mit biblischen Aussagen ein, auch wenn sich über seine Rezeption durch spätere in diesem Abschnitt behandelte Autoren wenig Sicheres sagen läßt.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ S. dazu die Schrift Tert., *Adv. Hermog.* Zu Hermogenes außerdem Hipp., *Ref.* 8,17,1-4 und Clem. Al., *Ecl.* 56.

⁵⁶⁸ Iust. Mart., *IApol.* 26; vgl. *IApol.* 58.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Claus Peter Vetten, Art. Justin: LACL³ 2002, 414.

⁵⁷¹ Die Forschungsliteratur zu Justin ist inzwischen fast unübersehbar geworden. Hilfreiche Literaturüberblicke finden sich beispielsweise bei Stefan Heid/Christoph Riedweg, Art. Justin: RAC 19 (2001) 801-873; Skarsaune, Justin der Märtyrer: TRE 17 (1988) 471-478; Adelbert Davids, Iustinus Philosophus et Martyr. Bibliographie 1923-1973, Nijmegen 1983.

Justins Anthropologie wird dementsprechend häufig als „platonisch“ bezeichnet, wobei die genaue philosophiegeschichtliche Einordnung seiner diesbezüglichen Äußerungen nach wie vor debattiert wird.⁵⁷² Jedenfalls diskutiert er ausdrücklich die platonische Position zur menschlichen Seele im Dialog mit Tryphon. Ausgangspunkt ist das antike dichotome Leib-Seele-Schema, das aber im Verlauf des Gesprächs ganz erheblich modifiziert wird.⁵⁷³ Zunächst operiert Justin mit einem dreifach gestuften Menschenbild: Die Seele ist das Lebensprinzip des Leibes, der Geist das der Seele.⁵⁷⁴ Das heißt, daß der Mensch aufhört zu leben, wenn die Seele den Körper nicht mehr am Leben erhält, nicht jedoch, daß die Seele das Wesentliche des Menschen ausmacht. Im Gegenteil betont Justin die Einheit des Menschen und die Einzigartigkeit des menschlichen Körpers (unter anderem im Gegensatz zu den Körpern von Tieren⁵⁷⁵). Beide, ψυχή und σῶμα, sind voll und ganz abhängig vom göttlichen Geist,⁵⁷⁶ und beide werden am letzten Tag Anteil an der „fleischlichen“ Auferstehung haben.⁵⁷⁷ Gegenüber der philosophischen Tradition, die die Dreiteilung von σῶμα, ψυχή und πνεῦμα ebenfalls kennt, verschiebt sich bei Justin die hierarchische Stellung des Geistes: Der Geist bleibt bei ihm auf die Seele bezogen,

⁵⁷² Vgl. etwa die Diskussionen bei Cornelia J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?: Mn. 31 (1978) 360-388; Jan C.M. van Winden, Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5: VigChr 31 (1977) 181-190; ders., An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, PhP 1, Leiden 1971; Le Christianisme et la Philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison: Patrick Granfield/Joseph Andreas Jungmann (Hg.), Kyriakon: FS Johannes Quasten, Bd. 1, Münster 1970, 205-213; Robert Joly, Notes pour le Moyen Platonisme: Adolf Martin Ritter (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 311-321; ders., Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle, Brüssel 1973; Leslie W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, 33-38; Niels Hydahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, AThD IX, Kopenhagen 1966; Carl Andresen, Justin und der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53) 157-195; Wolfgang Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus: Hermeneia, FS Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, 163-182.

⁵⁷³ Vgl. dazu Lona, Über die Auferstehung, 91-109.

⁵⁷⁴ Iust. Mart., *Dial.* 6. Vgl. zu dieser Stelle noch van Winden, An Early Christian Philosopher, 84-110. Zum Dialog mit Trypho zuletzt Timothy J. Horner, Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered, Leuven/Paris/Sterling 2001.

⁵⁷⁵ Vgl. dazu Kap. 5.2.

⁵⁷⁶ Iust. Mart., *Dial.* 6,2.

⁵⁷⁷ Justin benutzt den σῶψ-Begriff aus der Überlieferung, ohne über ihn für seine anthropologische Argumentation weiter zu reflektieren. Vgl. die Aufnahme der traditionellen Formulierung in Iust. Mart., *Dial.* 80,5 (s. dazu Lona, Über die Auferstehung, 103f).

während ihn etwa Aristoteles als vermittelndes Prinzip zwischen Seele und Körper kennt.⁵⁷⁸

Justin ist auch der erste christliche Autor, von dem man weiß, daß er die biblische Schöpfungsgeschichte in Parallelität zum paganen Weltentstehungsmythos eines platonischen Timaios zu sehen versucht. An die Stelle der Weltseele des platonischen Denkens rückt bei ihm der Logos.⁵⁷⁹ Art und Weise des Herausgehens des Logos aus dem Vater, das für die trinitarische Debatte von großer Bedeutung ist, soll an dieser Stelle nicht interessieren. Justin konnte mit seiner Theorie vom λόγος σπερματικός, der zwischen Weltentstehung und Inkarnation als „Keim“ in der Welt war und sogar im Hinblick auf das philosophische Denken der vorchristlichen Antike Wirksamkeit entfaltete, nicht nur pagane Kosmogonie und alttestamentliche Schöpfungslehre positiv miteinander in Beziehung setzen. Auch die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit des Menschen ist für ihn der paganen Philosophie vermittelbar. Der Mensch ist im Urzustand Bild Gottes, diese Gottebenbildlichkeit ist jedoch größtenteils verlorengegangen. Nur die Restbestände des λόγος σπερματικός bewahren ein Stück dieser Ebenbildlichkeit, sie bleiben damit auf die Schöpfungsgeschichte rückbezogen. Justin fordert von allen Christen ein tugendhaftes Leben nach dem Logos, das er im sprachlichen Anschluß an die platonische Tradition als Angleichung an Gott versteht. Lohn dieser Angleichung ist die Unsterblichkeit, und zwar in der Form der gemeinsamen Auferstehung von Körper und Seele.⁵⁸⁰ Eine anthropologische Problematisierung der Begrifflichkeit des Ebenbildes bleibt bei Justin jedoch letztendlich aus.⁵⁸¹

Ebenfalls als erster christlicher Autor diskutiert Justin den Unterschied zwischen Mensch und Tier. In seiner ersten Apologie erweitert er die philosophische Tradition vom *status rectus* um die Erkenntnis, daß sich in der aufrechten Haltung des Menschen nicht nur seine Erkenntnisfähigkeit ausdrückt, sondern sich darin auch die Kreuzform Christi wiederfindet.⁵⁸² Ergiebiger ist jedoch seine Diskus-

⁵⁷⁸ Vgl. Kap. 2.3. Diese neue Akzentsetzung (etwa im Vergleich zum Aristotelismus) kann später ganz ähnlich auch bei Laktanz mit seiner Trias *mens/animus—anima—corpus* beobachtet werden, s.u. Vgl. in diesem Sinne Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, 168f und 232.

⁵⁷⁹ Iust. Mart., *IApol.* 1,59f.

⁵⁸⁰ Iust. Mart., *IApol.* 1,21.

⁵⁸¹ Strüker, Gottebenbildlichkeit 21, resümiert: „Justin setzt die Vorzüge des Menschen, des erstgeschaffenen wie des Menschen schlechthin, niemals ausdrücklich in Beziehung zur Gabe der Gottebenbildlichkeit.“

⁵⁸² „Die menschliche Gestalt unterscheidet sich in nichts anderem von der der unvernünftigen Tiere als dadurch, daß sie aufrecht ist, die Hände ausspannen kann und im Gesicht von der Stirn an einen Vorsprung, die Nase, trägt, durch die beim Lebenden der Atem geht und die keine andere Form als die des Kreuzes hat.“ τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι καὶ ἔκτασιν

sion der Unterschiede zwischen Mensch und Tier im Dialog mit dem Juden Tryphon. Darin streitet der Christ um die Frage, inwieweit und weshalb den Seelen im Sinne Platons⁵⁸³ die Gotteserkenntnis möglich ist.⁵⁸⁴ Die Möglichkeit der Erkenntnis wird allen Seelen grundsätzlich zuerkannt, worauf Tryphon fragt:

„Erfassen aber alle Seelen in allen Lebewesen dasselbe? ... Oder ist da ein Unterschied zwischen der Seele des Menschen und der des Pferdes und Esels?“

„Nein“, antwortete ich, „in allen sind dieselben Seelen.“

„Also werden auch Pferde und Esel Gott sehen, oder haben sie ihn einmal gesehen?“

Ich entgegnete: „Nein, denn auch für viele Menschen gibt es kein Schauen Gottes, sondern nur für den, welcher sich durch Gerechtigkeit und jede andere Tugend reinigt und recht lebt.“⁵⁸⁵

Ähnlich, wie das schon in der Frage der Gottebenbildlichkeit zu sehen war, deutet Justin also den Unterschied zwischen Menschen und Tieren ethisch um. Darauf fragt der Jude, ob denn die Tiere ein ethisch verwerfliches Leben führen, was der Christ verneinen muß:

„Also“, fährt er fort, „werden auch diese Lebewesen nach deinem Worte an der Anschauung teilhaben?“

„Nein. Ihr Körper ist nämlich von der Beschaffenheit, daß er dafür ein Hindernis bildet.“⁵⁸⁶

Die Pointe dieses Textes liegt in der Feststellung, daß das platonische dichotome Menschenbild in der Frage der Gotteserkenntnis nicht weiterführt.⁵⁸⁷ Dabei ist nicht die—nicht wirklich abgestrittene⁵⁸⁸—Verwandtschaft der Seele mit Gott Voraussetzung für Gotteserkenntnis, sondern die Lebensführung. Zu dieser tugendhaften Lebensführung ist

χειρῶν ἔχειν καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυζοτήρα φέρειν, δι' οὗ ἡ τε ἀναπνοὴ ἐστὶ τῷ ζώῳ, ἃ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. Iust. Mart., *IAPol.* 55 (PTS 38, 110,11-15; Übers. Gerhard Rauschen, BKV² 12,69f).

⁵⁸³ Vgl. etwa Pl., *Phd.* 65E-66A. Zur Bedeutung des *Phaidon* für die Seelenlehre Platons vgl. noch Margot Fleischer, *Hermeneutische Anthropologie. Platon, Aristoteles*, Berlin/New York 1976, 32-64.

⁵⁸⁴ Iust. Mart., *Dial.* 6.

⁵⁸⁵ Πᾶσαι δὲ αὐτὸ διὰ πάντων αἱ ψυχαὶ χωροῦσι τῶν ζώων, ... ἡ ἄλλη μὲν ἀνθρώπου, ἄλλη δὲ ἵππου καὶ ὄνου; Οὐκ, ἀλλ' αἱ αὐταὶ ἐν πάσιν εἰσιν, ἀπεκρινάμην. Ὅψονται ἄρα, φησί, καὶ ἵπποι καὶ ὄνοι ἡ εἰδόν ποτε τὸν θεόν; Οὐ, ἔφην· οὐδὲ γὰρ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τις ἐν δίκῃ βιώσαιο, καθηράμενος δικαιοσύνη καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ πάσῃ. Iust. Mart., *Dial.* 4,2f (PTS 47, 77,16-21; Übers. Philipp Haeuser, BKV² 33,7).

⁵⁸⁶ Ὅψονται ἄρα, φησί, κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ ταῦτα τὰ ζῶα; Οὐ· τὸ γὰρ σῶμα αὐτοῖς, τοιοῦτον ὄν, ἐμπόδιόν ἐστιν. Iust. Mart., *Dial.* 4,4 (PTS 47, 77,27f; Übers. Philipp Haeuser, BKV² 33,8).

⁵⁸⁷ Vgl. Iust. Mart., *Dial.* 5,1.

⁵⁸⁸ So deutlich Iust. Mart., *IIAPol.* 13,3.

aber nur der menschliche Körper fähig, der sich fundamental vom tierischen unterscheidet, während bei der Seele dieser Unterschied nicht gilt. Zwar führt Justin diesen Gedanken nicht weiter aus, dennoch ist diese Andeutung bemerkenswert.⁵⁸⁹

Ansonsten ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier für Justin im Anschluß an die antike Philosophie klar: der Mensch ist ζῷον λογικόν. Die Menschen sind als λογικοὶ καὶ θεωρητικοὶ geschaffen worden, die Tiere nicht.⁵⁹⁰ Letztendlich ist und bleibt der „Logos“ maßgeblich für die besondere Stellung des Menschen im Kosmos bei Justin: Der Logos tut von Anbeginn der Schöpfung Gottes Willen auf Erden, zuerst bei der Schöpfung selbst; dann, auf andere Weise und sozusagen „versteckt“ als λόγος σπερματικός, der aber von besonders befähigten Menschen wie Mose oder den großen Philosophen durchaus ansatzweise erkannt wurde, schließlich in aller Öffentlichkeit als Christus-Logos.⁵⁹¹ Da nur die ζῷα λογικά in der Lage sind, diesen Logos zu erkennen und damit nach dem Willen Gottes zu handeln, sind nur sie zur Auferstehung fähig, was ihren Rang und ihre Würde im Kosmos definiert.

Clemens von Alexandria

Wirklich umfassende anthropologische Entwürfe in Auseinandersetzung mit der platonischen Anthropologie legen jedoch erst die beiden Alexandriner Clemens (gestorben vor 215) und Origenes (wohl 185-254) vor. Beide stehen in der apologetischen Tradition eines Justin,⁵⁹² dennoch beginnt mit der alexandrinischen Theologie des 3. Jahrhunderts zweifellos etwas Neues, und es verwundert nicht, daß sie auf philosophisch gebildete Zeitgenossen eine ungleich höhere Faszination ausübte als ältere Formen griechischsprachiger Theologie.

1. Der Weg zur Gnosis von Seele und Körper

Die anthropologischen Grundlagen ähneln in vielen Details der Anthropologie des Philon von Alexandrien. Dazu gehört eine ganz dezidierte Hierarchisierung der Anthropologie, in der die Seele in ihrem Wert

⁵⁸⁹ Vgl. zum Ganzen Lona, Über die Auferstehung, 92-109 (u.a. gegen Hyldahl, Philosophie und Christentum, 197).

⁵⁹⁰ Iust. Mart., *Apol.* 28,3.

⁵⁹¹ Vgl. in diesem Sinne zuletzt etwa die Interpretation von Jörg Ulrich, *Innovative Apologetik. Beobachtungen zur Originalität Justins am Beispiel von der Lehre vom Logos Spermatikos* und anderer Befunde: ThLZ 130 (2005) 3-16.

⁵⁹² So weisen etwa die Schriften Clem. Al., *Prot.* und Or., *Cels.* noch deutliche Merkmale der älteren Apologetik auf.

deutlich über dem Leib steht.⁵⁹³ Einerseits opponiert auch Clemens gegen das pessimistische Bild von der irdischen Schöpfung der Gnosis. Allen Menschen ist die Gottebenbildlichkeit verliehen, und sie sind prinzipiell in der Lage, Gott ähnlich zu werden (die *ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ* zu erreichen) und Erkenntnis (*γνῶσις*) zu erlangen, was das Ergebnis körperlicher Anstrengung, mithin also einer „Leistung“ des Leibes sein kann.⁵⁹⁴ Andererseits besteht dieser Weg zur Gnosis und Verähnlichung darin, die menschliche Seele und den menschlichen *voῦς* so zu entfalten und von den Leidenschaften zu reinigen, daß Selbsterkenntnis und damit Gotteserkenntnis möglich werden. Hierin erweist sich Clemens als der philosophischen Anthropologie des Platonismus⁵⁹⁵ wie auch der Stoa⁵⁹⁶ und des Aristoteles⁵⁹⁷ verpflichtet.

Damit stehen eine biblisch begründete und eine dichotomische hellenistische Anthropologie ähnlich wie bei Philon nebeneinander.⁵⁹⁸ Die Schriften des Clemens sind über weite Strecken von dieser Spannung gekennzeichnet. Sie führt letztlich dazu, daß er für den erfolgreichen Weg zur *ὁμοίωσις* ein großes Spektrum an Tugenden anerkennt, das sowohl einer leibfeindlich-dualistischen Anthropologie Raum einräumt (insbesondere mit der Haupttugend der *ἀπάθεια*),⁵⁹⁹ als auch in der praktischen, die körperlichen Fähigkeiten stärker schätzenden Wohltätigkeit einen Weg zur Vervollkommenung sehen kann (insbesondere in der *εὐποιία δι' ἀγάπην*)⁶⁰⁰. Auch die *ἀπάθεια* ist bei Clemens trotz aller Hierarchisierung weniger negativ-leibfeindlich zu sehen als bei manchem Gnostiker, da auch sie als eine positive Leistung mit den dem

⁵⁹³ „Denn zugestandenermaßen ist beim Menschen das Bessere die Seele und das Geringere der Leib; aber weder ist die Seele von Natur gut noch andererseits der Leib von Natur schlecht. Außerdem ist das, was nicht gut ist, deswegen noch nicht sofort schlecht.“ *κρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὡμολόγηται ἡ ψυχὴ, ἥττον δὲ τὸ σῶμα, ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὐτὸ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴν ὃ μὴ ἐστὶν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν.* Clem. Al., *Str.* 4,164,3f; GCS 15⁴, 321,16-18; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 17, 111). Vgl. Or., *Princ.* 3,6,6 (s.u.).

⁵⁹⁴ Ein Gedanke, der etwa dem Neuplatonismus eines Plotin sehr fremd wäre.

⁵⁹⁵ S. auch etwa den (pseudo-)platonischen Dialog Alkibiades, 132E-133C. Vgl. dazu etwa Mayer, Gottesbild, 33-46. Zum Platonismus bei Clemens insgesamt vgl. etwa Dietmar Wyrwa, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin/New York 1983.

⁵⁹⁶ In der Frage der Herrschaft über die Leidenschaften klingen—auch sprachlich—zweifelloos stoische Vorstellungen an. Vgl. dazu etwa Michel Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 70f.166-175.368-370.376-379.

⁵⁹⁷ Vgl. das *τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον* in Arist., *EE* 1248A u.ö.

⁵⁹⁸ Zum Verhältnis von Clemens zu Philon vgl. vor allem van den Hoek, *Clement of Alexandria*.

⁵⁹⁹ Clem. Al., *Str.* 2,81,1; 4,147,1; 4,151,1; 6,105,1; 7,13,3; Clem. Al., *Paed.* 1,4,2; u.ö.

⁶⁰⁰ Clem. Al., *Str.* 4,29; 4,113,6; 4,135,4; Clem. Al., *Q.d.s.* 28; u.ö.

Menschen gegebenen körperlichen Mitteln gesehen wird.⁶⁰¹ Clemens von Alexandrien ist deshalb mit einigem Recht als derjenige Theologe gewürdigt worden, der zuerst eine bewußte Synthese zwischen der paulinischen und platonischen Unterscheidung zwischen „innerem“ und „äußerem“ Menschen vollzogen hat.⁶⁰²

Er ist außerdem neben Tertullian der erste Kirchenvater, der ausführlich über die Zusammensetzung der Seele reflektiert, ohne daß er dabei freilich eine einheitliche Systematik entwickelt. Das „Geistige“ und „Unsterbliche“⁶⁰³ im Menschen unterteilt er dabei zuweilen in Pneuma und Seele,⁶⁰⁴ an anderer Stelle aber in noch wesentlich mehr Teile.⁶⁰⁵ In jedem Fall gibt es in der menschlichen Seele sowohl etwas Vernünftiges als auch etwas Unvernünftiges. Was die Entstehung der Seele angeht, so vertritt Clemens die Theorie von der Schaffung aller Einzelseelen durch Gott bei der Geburt, anders als Tertullian mit seiner traduzianistischen Auffassung von der Weitergabe der Einzelseelen und auch verschieden von der späteren präexistentialistischen Auffassung des Origenes.⁶⁰⁶

2. Die erreichbare Gottähnlichkeit

Auch für Clemens ist Gen 1,26f ein anthropologischer Grundtext. Wie Irenäus unterscheidet er zwischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ und ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ. Dabei gehört die εἰκὼν zur Natur aller Menschen, während mit der ὁμοίωσις eine höhere Form der Gottähnlichkeit bezeichnet wird, die im ersten Menschen zwar geplant, aber noch nicht voll verwirklicht wurde.⁶⁰⁷ Erst durch Jesus Christus wurde das Schöpfungswerk „erfüllt“, er ist der erste Mensch κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, erst durch ihn ist

⁶⁰¹ Dies wird auch an seinen ausführlichen Exkursen zu Details der menschlichen Sexualität deutlich, die noch von den Kirchenlehrern des letzten und vorletzten Jh.s als ungebührlich empfunden werden konnten (so z.B. Richard B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, Bd. 1, London 1914, 272; vgl. dazu Brown, *Keuschheit*, 147; die Übersetzer der englischsprachigen Ausg. ANF scheuten diese Passagen so sehr, daß das Kapitel Clem. Al., *Paed.* 2,10 größtenteils in lateinischer statt in englischer Übersetzung geliefert wird).

⁶⁰² So etwa von Marksches, *Innerer Mensch*, 288f. Vgl. dazu grundlegend Dietmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, AKG 53, Berlin/New York 1983, insbes. 190-322.

⁶⁰³ Dies deutlich im Anschluß an Platon, s. etwa Clem. Al., *Str.* 5,91,1.

⁶⁰⁴ So etwa Clem. Al., *Str.* 3,68,5 im Anschluß an IThess 5,23. Clemens verfolgt diese Dreiteilung aber nicht weiter und kommt an den meisten Stellen mit einer anthropologischen Dichotomie aus.

⁶⁰⁵ Dreiteilig erscheint die Seele bei Clem. Al., *Paed.* 3,1,2, zehnteilig (im Anschluß an den Dekalog) bei Clem. Al., *Str.* 6,133-135.

⁶⁰⁶ Vgl. dazu ausführlich Karpp, 92-131.

⁶⁰⁷ Clem. Al., *Paed.* 1,98,2; Clem. Al., *Str.* 2,131,6 u.ö.

eine ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ für die Menschen möglich geworden. Der Zusammenhang mit dem Sündenfall bleibt in den erhaltenen Schriften jedoch undeutlich. Er ist bei Clemens letztendlich dafür verantwortlich, daß der Mensch mit seinem Leib „die Erde bearbeitet und zur Erde strebt“ (Gen 3,19) und deshalb seine Seele nur mit Mühe zu Gott hin streben kann, was sich offenbar im Paradies einfacher gestaltet hatte.⁶⁰⁸

Wie sieht dieses Streben zu Gott für den Menschen aus? Adalbert Hamman behandelt in seinem grundlegenden Werk über die Gottebenbildlichkeit in der Alten Kirche Philon und Clemens von Alexandria zusammengefaßt im gleichen Kapitel.⁶⁰⁹ In der Tat gibt es in dieser Frage eine Art alexandrinischer Kontinuität über die Grenze der beiden Religionen hinweg. Das Lehrsystem des Clemens von Alexandria verfolgt ähnlich wie das des Philon das Ziel, zur Gotteserkenntnis, die Clemens γνῶσις nennt, anzuleiten. Der erste Schritt zur Gotteserkenntnis ist für ihn die Selbsterkenntnis, denn der Mensch ist Entsprechung Gottes. So schreibt er zu Beginn des dritten Buches des *Paedagogus*:

Es ist also, wie es scheint, die wichtigste von allen Erkenntnissen, sich selbst zu erkennen; denn wenn sich jemand selbst kennt, dann wird er Gott erkennen. Wer aber Gott erkennt, wird Gott ähnlich werden, nicht dadurch, daß er goldenen Schmuck oder feierliche Gewänder trägt, sondern dadurch, daß er Gutes tut und so wenig Bedürfnisse wie möglich hat.⁶¹⁰

Der ethische Appell hinter dieser Aufforderung zur Selbsterkenntnis ist ganz offensichtlich. Begründet wird dieses Ideal zur Selbsterkenntnis ausdrücklich mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit und Gott-

⁶⁰⁸ Clem. Al., *Str.* 4,10,4. Damit relativiert Clemens die in der ungefähr zeitgleichen (alexandrinischen?) Schrift an Diognet geäußerten Auffassung, Gott habe den Menschen ursprünglich dadurch ausgezeichnet, daß er zu ihm hinaufblicken darf: „Gott hat nämlich die Menschen geliebt, derentwegen er die Welt erschaffen, denen er alles auf Erden unterworfen, denen er das Wort, denen er Verstand verliehen, denen allein er es gewährt hat, hinauf zu ihm zu blicken, die er nach seinem eigenen Aussehen gebildet, zu denen er seinen einzigen Sohn gesandt, denen er das Reich im Himmel verheißen hat, und er wird es denen geben, die ihn geliebt haben“ (ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἡγάπησε, δι’ οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ, οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς οὐρανὸν ὁρᾶν ἐπέτρεψε, οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνης ἐπλασε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγέλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν. Diogn. 10,2; SC 33, 76,2-8). Zur Datierung s. zuletzt Theofried Baumeister, Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111, und vgl. die Lit. CPG 1112. Ob Clemens diesen Text kannte, läßt sich freilich nicht sagen.

⁶⁰⁹ Hamman, *Image de Dieu*, 103-126. Vgl. zum folgenden noch Burghardt, *The Image of God*, 3.

⁶¹⁰ Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικεν, πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γινῶναι αὐτόν· ἐαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῶ, θεὸν εἴσεται, θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ, οὐ χρυσοφορῶν οὐδὲ ποδηροφορῶν, ἀλλὰ ἀγαθοεργῶν καὶ ὅτι μάλιστα ὀλιγίστων δεόμενος· Clem. Al., *Paed.* 3,1,1 (GCS 12, 235,20-236,1; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 8, 134f).

ähnlichkeit (Erschaffung des Menschen κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν in Gen 1,26LXX):

Es ist aber ungereimt, wenn die „nach dem Bild und nach der Ähnlichkeit Gottes“ (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) Geschaffenen ihre Mißachtung des Vorbildes dadurch zeigen, daß sie eine Verschönerung durch Fremdes für nötig halten, und wenn sie die niedrige menschliche Kunst der göttlichen Schöpfung vorziehen.⁶¹¹

Beide Zitate machen deutlich, daß dieser Anthropologie eine zutiefst ästhetische Komponente innewohnt. Ein καλὸν καὶ ἀγαθόν ist in der griechisch-antiken Geisteswelt kaum von der Frage der Schönheit zu lösen, und es ist selbstverständlich, daß diese Vorstellungen bis in die Ethik hinein Wirkungen zeitigten.⁶¹² Clemens selbst ist es wichtig, daß bereits andere griechische Philosophen vor ihm diesen Begriff der bloß äußeren Ästhetik kritisiert und die Frage nach der „inneren“ Schönheit gestellt haben.⁶¹³ Auf die Frage des Verhältnisses zwischen Ästhetik und Anthropologie wird deshalb noch zurückzukommen sein.⁶¹⁴

Auch bei Clemens findet sich an manchen Stellen die Unterscheidung zwischen Ebenbildlichkeit (εἰκόν) und Ähnlichkeit (ὁμοίωσις).⁶¹⁵ Vollkommener Mensch im Sinne der Gottähnlichkeit ist zunächst der fleischgewordene Logos Jesus Christus:

Denn das Gesetz wurde, wie Paulus sagt, als „Erzieher auf Christus“ gegeben.⁶¹⁶ Daraus ist es klar, daß ein einziger, der allein wahr, gut, gerecht, nach dem Bild und der Ähnlichkeit des Vaters seines Sohnes Jesus, der Logos Gottes ist, unser Erzieher ist, dem Gott uns übergeben hat.⁶¹⁷

⁶¹¹ „Ἀποπνέου δὲ τοὺς "κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ" γεγονότας ὥσπερ ἀτιμάζοντας τὸ ἀρχέτυπον ἔπηλυν ἐπάγεσθαι κομωτικὴν, τὴν ἀνθρώπειον κακοτεχνίαν πρὸ τῆς θείας αἰρουμένου δημιουργίας. Clem. Al., *Paed.* 3,66,2 (GCS 12, 273,1-3; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 8, 193).

⁶¹² Vgl. den ähnlichen Gedanken bei Origenes, Gregor von Nazianz, Nemesios, Ambrosius und Augustin. Zur ästhetischen Komponente der griechischen Ethik vgl. nur etwa Stephan H. Pfürtners, *Ethik in der griechischen Antike*: Stephan H. Pfürtners/Dieter Lüthmann/Adolf Martin Ritter, *Ethik in der europäischen Geschichte 1. Antike und Mittelalter*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 22.

⁶¹³ Clem. Al., *Str.* 5,14,2. Vgl. Clem. Al., *Paed.* 2,12,1.

⁶¹⁴ Vgl. die Wichtigkeit dieses Aspektes z.B. bei Gregor von Nyssa, Nemesios, Ambrosius und Augustin.

⁶¹⁵ Vgl. Clem. Al., *Paed.* 1,98,2; Clem. Al., *Str.* 2,131,6 u.ö. Der Gebrauch dieser Begriffe ist allerdings nicht immer einheitlich. Vgl. dazu noch Mayer, *Gottesbild*, 5-46.

⁶¹⁶ Vgl. Gal 3,24.

⁶¹⁷ τὸν νόμον δοθῆναι γὰρ φησιν ὁ Παῦλος "παιδαγωγὸν εἰς Χριστόν", ὡς ἐκ τοῦτου συμφανὲς εἶναι ἓνα μόνον ἀληθινόν, ἀγαθόν, δίκαιον, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ πατρὸς υἱὸν Ἰησοῦν, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, παιδαγωγὸν ἡμῶν εἶναι, ᾧ παρέδωκεν ἡμᾶς ὁ θεός. Clem. Al., *Paed.* 1,97,1f (GCS 12, 147,22-26; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 7, 290).

Die Menschwerdung des Logos eröffnet jedoch die Möglichkeit der Vergottung des Menschen, zu der nach verbreiteter Auffassung das Opus des Clemens (*Protrepticus*, *Paedagogus*, *Stromata*) Anleitung oder zumindest Vorbereitung „in der Zeit der Vollendung“⁶¹⁸ sein will:⁶¹⁹

Fassen jetzt nicht manche von den Unsem die Sache so auf, daß der Mensch das „nach seinem Bild“ sofort bei seiner Entstehung erhalten habe, daß er dagegen das „nach seiner Ähnlichkeit“ erst später zur Zeit der Vollendung erhalten werde?⁶²⁰

Ohne sich hier voll und ganz hinter die Position der τινὲς τῶν ἡμετέρων zu stellen, zeigt Clemens durchaus Sympathien mit der Auffassung, daß die *imago* bei der Schöpfung dem Menschen verliehen wurde, während sich jeder die *similitudo* in einem Prozeß der Vervollkommnung selbst zu erarbeiten hat. Dies ist eine Meinung, die nach seiner eigenen Aussage auch andere alexandrinische Zeitgenossen teilten.⁶²¹ Jesus Christus ist der „Erzieher“, der seinen Schülern hilft, zur Gottähnlichkeit zu gelangen. Die Schülerschaft wird durch Taufe und Geismitteilung konstituiert, das heißt, das Christsein ist Voraussetzung für die Vervollkommnung (ὁμοίωσις):

Bei den anderen Menschen aber hat nur das Wort „nach seinem Bild“ Geltung. Wir aber: Kinder eines guten Vaters, Schüler (θρέμματα) eines guten Erziehers!⁶²²

An anderer Stelle lokalisiert Clemens die menschliche ὁμοίωσις, zu der der Pädagoge Christus diejenigen, die willig sind, hinführt,⁶²³ noch genauer, und zwar im πνεῦμα des Menschen, ohne daß er dabei—wie die valentinianische Gnosis—nur bestimmten Menschen Pneumabesitz zuspricht.⁶²⁴ Auch die „Seele des Gerechten“ (ἀνθρώπου δικαίου ψυχῇ)

⁶¹⁸ Clem. Al., *Str.* 2,131,6.

⁶¹⁹ Vgl. die umfangreiche Lit. bei André Méhat, Art. Clemens von Alexandrien: TRE 8 (1981) 101-113. Der Zusammenhang der *Stromata* mit den beiden anderen Schriften bleibt freilich nach wie vor eine umstrittene Frage.

⁶²⁰ ἡ γὰρ οὐχ οὕτως τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν "κατ' εἰκόνα" εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ "καθ' ὁμοίωσιν" δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται; Clem. Al., *Str.* 2,131,6 (GCS 15⁴, 185,25-28; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 17, 245).

⁶²¹ Clem. Al., *Str.* 2,22.

⁶²² ὁ δὲ ἄλλος ἄνθρωπος κατὰ μόνην νοεῖται τὴν εἰκόνα. Ἡμεῖς δέ, ὦ παῖδες ἀγαθοῦ πατρός, ἀγαθοῦ παιδαγωγοῦ θρέμματα. Clem. Al., *Paed.* 1,98,3 (GCS 12,148,25-149,2; Übers. nach Otto Stählin, BKV² 2.R. 7, 291f).

⁶²³ Clem. Al., *Str.* 2,97,1. Vgl. zu dieser Stelle Hamman, *Image de Dieu*, 117.

⁶²⁴ Das πνεῦμα wird von Clemens je nach Kontext wieder in verschiedene Seelenteile unterschieden. Insgesamt lehnt er sich in seiner πνεῦμα-Vorstellung stark an hellenistische Überlieferungen an. Vgl. dazu ausführlich Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, 93-104.

bezeichnet er als „Abbild (ἄγαλμα) Gottes, das Gott wirklich ähnlich ist“.⁶²⁵

Der Vorstellung von der Möglichkeit, Gottähnlichkeit durch eigene Anstrengung zu erreichen, liegt ein ausgesprochen optimistisches Menschenbild zugrunde. Für einen Dualismus, der das menschliche Leben in dieser Welt radikal abwertet, wie ihn Clemens bei seinen Gegnern findet, ist in diesem Menschenbild kein Platz, trotz der tendenziell asketischen Ethik des Clemens. Im Gegenteil traut er der menschlichen Freiheit, das Gute zu tun, genau deswegen so viel zu, weil Mensch, Schöpfung, Gesetz und Evangelium alle das Werk *eines* Gottes sind, dessen εἰκόν alle Menschen in sich tragen und zu dessen ὁμοίωσις prinzipiell alle Menschen fähig sind. Man hat in diesem Zusammenhang von der „schöpfungsmäßigen Anlage zur Freiheit“ gesprochen, die bei Clemens alle Menschen teilen.⁶²⁶ Jeder Mensch wird mit der Fähigkeit geschaffen, die Tugend und die Erkenntnis zu erwerben.⁶²⁷

Trotz dieser prinzipiellen anthropologischen Gleichheit aller Menschen, die Clemens im Gegensatz zur Gnosis so sehr betont, birgt die alexandrinische Homoiosis-Ethik zweifellos die Gefahr einer „Stufenethik“ in sich, die letztendlich auch wieder eine „Stufenanthropologie“ impliziert: Man könnte vor diesem Hintergrund zur Auffassung von vollkommeneren und unvollkommeneren Menschen kommen. Für den vollkommeneren Menschen sind nach Ansicht des Clemens sogar besondere Plätze im „Tempel des Herrn“ vorgesehen.⁶²⁸ Origenes nahm dies zum Anlaß für eine ausführliche Hermeneutik des Glaubens, die zwischen Glauben und Verstehen des Glaubens unterscheidet.⁶²⁹ Es ließe sich vermuten, daß ihm dabei die Frömmigkeitsformen aus der christlichen Gottesdienstpraxis seiner Zeit vor Augen standen, die niemandem auf Grund fehlender intellektueller Fähigkeiten ausschlossen, was Origenes ausdrücklich verteidigte.⁶³⁰ Auch Clemens scheint diese Gefahr zu ahnen, weshalb er immer wieder betont, daß alle Menschen zu dieser Vervollkommenung fähig sind, sogar Frauen und Sklaven!⁶³¹ Sie müssen lediglich das Göttliche in sich erkennen und das Irdische, insbesondere die Leidenschaften, ablegen. Zu dieser ἀπάθεια sind jedoch alle Men-

⁶²⁵ ἄγαλμα θεῖον καὶ θεῷ προσεμφερές. Clem. Al., *Str.* 7,16,5 (GCS 17, 12,15). Vgl. zu dieser Stelle Hamman, *Image de Dieu*, 119.

⁶²⁶ Buri, Clemens und paulinischer Freiheitsbegriff, 41-43. Vgl. noch Mayer, *Gottesbild*, 5-21.

⁶²⁷ Clem. Al., *Str.* 6,95,5 und 6,96,3.

⁶²⁸ Clem. Al., *Str.* 6,114,6. Vgl. zu dieser Stelle Hamman, *Image de Dieu*, 119.

⁶²⁹ Or., *Princ.* 4,2 u.ö.

⁶³⁰ S. Kap. 5.

⁶³¹ Clem. Al., *Str.* 4,8,56-68.

schen gleichermaßen instande, wenn sie die Ordnung des Universums mitvollziehen.⁶³²

Das Verständnis des Clemens von der unverlorenen Gottesebenbildlichkeit und der erreichbaren Gottähnlichkeit ist mit dem ethischen Appell jedoch noch nicht hinreichend beschrieben. Einerseits liegen in der Konsequenz seiner Ebenbildlichkeitsanthropologie nämlich Askese und Enkratie, andererseits scheint bei Clemens eine Faszination der Schöpfung und Entstehung menschlichen Lebens auf, die diesem enkratischen Ideal eigentlich zuwiderläuft:

Und in dieser Hinsicht wird der Mensch ein Abbild Gottes, insofern der Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt.⁶³³

Mit dieser Aussage werden nicht nur Ehe und Fortpflanzung zweifellos aufgewertet, eine Auslegung des *Imago-Dei*-Gedankens, die in der patristischen Literatur außergewöhnlich ist.⁶³⁴ Auch an anderer Stelle verteidigt er die Ehe auf der Grundlage des biblischen Schöpfungsberichtes und mit dem Beispiel der Apostel und des Paulus.⁶³⁵ In den körperlichen Möglichkeiten der Askese äußert sich andererseits auch ein optimistisches Bild von den Möglichkeiten und der Stellung des Menschen im Kosmos.

3. Würde und Rang des Menschen

Clemens' Schriften verstehen sich über weite Teile als Anleitung zur bewußten Annäherung an Gott. Voraussetzung dafür ist, wie zu sehen war, eine dichotome Anthropologie, in der der Logos die übrigen Teile des Körpers kontrolliert. Einerseits betont er damit die Besonderheit des Menschen, der alleine zu dieser Leistung befähigt ist, im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen. Der aufrechte Gang des Menschen macht für Clemens wie für andere Platoniker diese Zielbestimmung von Anfang an deutlich, weil er ihm das „Beschauen des Himmels“ im Gegensatz zu den Tieren ermöglicht.⁶³⁶ Andererseits hat eine menschliche Würde ohne diese Befähigung zur Gottesschau und Gnosis bei ihm keine wirkliche

⁶³² Clem. Al., *Str.* 2,129,4 (in Anlehnung an Poseidonos).

⁶³³ κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ, καθὼς εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Clem. Al., *Paed.* 2,83,2 (GCS Clem. 12, 208,10f; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 8, 91).

⁶³⁴ Vgl. aber die ähnlichen Aussagen des Theodor von Mopsuestia (ca. 350-428) bei Johannes Philoponos, *De opificio mundi* 6,9.

⁶³⁵ IKor 9,1ff; Phil 4,3f nach Clem. Al., *Str.* 3,53,1. Dies gilt auch, wenn Enkratie natürlich das höchste Ideal bleibt, denn die Apostel hatten keinen ehelichen Verkehr mit ihren Frauen, Clem. Al., *Str.* 3,53,3. Vgl. dazu auch etwa Or., *In Rom comm.* 1,1; PsIgn., *Ad Philad.* 4.

⁶³⁶ Clem. Al., *Str.* 4,163,1f und *Prot.* 63,4. Vgl. Philon, *Plant.* 17.

Grundlage. So verwirft er beispielsweise das Argument, die Sprache unterscheide den Menschen vom Tier. Unter Berufung auf Platon⁶³⁷ sagt er, nicht nur die Barbaren, sondern auch die Tiere hätten eine Sprache, mit der sie sich innerhalb einer Gattung verständigen können.⁶³⁸ So könnten Elefanten ihre Artgenossen zur Hilfe rufen oder Fische andere Fische vor einer im Wasser hängenden Angel warnen, und zwar nicht durch bestimmte Bewegungen oder Körperhaltungen, sondern durch eine „eigene Sprache“ (οἰκεία διάλεκτος)⁶³⁹. Über Vernunft, die zur Tugend und damit letztendlich zur Gottnähe befähigt, verfügten sie jedoch nicht. Ihre „Tapferkeit“ etwa, wenn sich die Tiere mutig den Jägern entgegenstellen, sei keine Tugend, weil sie nicht vernunftgeleitet sei.⁶⁴⁰ Und auch die Hände sind bei Clemens auffallend wenig positiv besetzt: Menschenhände können Gott kein wohlgefälliges Opfer darbringen, und ein von menschlichen Händen gefertigtes Bauwerk kann niemals Ort Gottes sein, wie es die Heiden von ihren Tempeln glauben.⁶⁴¹ Sie können lediglich die Ausrichtung zu Gott verstärken, indem sie beim Gebet nach oben zeigen.⁶⁴²

Die Würde des Menschen hängt deshalb nicht mit äußeren Merkmalen wie der Sprache oder den Händen zusammen, sondern mit seiner Fähigkeit zur Gottesschau und zur Gnosis.⁶⁴³ Er kommt auf diesen Punkt immer wieder zu sprechen⁶⁴⁴ und verwendet dabei auch ein Vokabular, das diese besondere Würde des Menschen zum Ausdruck bringt: Das ἄξιωμα des Menschen ist in der Möglichkeit der Gemeinschaft (κοινωνία) und Vereinigung (συνάφεια) mit Gott begründet.⁶⁴⁵ Dies wird auch deutlich, wenn Clemens am Ende seines

⁶³⁷ Eine solche Stelle konnte ich in den erhaltenen Platonschriften nicht nachweisen (s. auch die entsprechende Anm. bei Stählin, GCS 15 [52], 88). Vgl. aber etwa Plut., *Moralia* 972B, der davon ausgeht, daß Elefanten nicht nur über Sprache, sondern auch über Religion verfügen.

⁶³⁸ Clem. Al., *Str.* 1,143.

⁶³⁹ Folgt man etwa Schol. Dionys. Thr. 14,15, so nannten „die Griechen“ zunächst nur das Attische, Ionische, Dorische, Äolische und das Koine-Griechisch διάλεκτος, während die Sprachen der Barbaren „nur“ als γλώσσαι bezeichnet wurden, worauf Clemens kurz zuvor hinweist. So etwa auch der Gebrauch bei Diog. Bab., SVF 3,213; D.H., *Comp.* 3. Vgl. aber dagegen Arist., *Polit.* 1449A26 oder im Hinblick auf die Musik Arist., *De an.* 420B8.

⁶⁴⁰ Clem. Al., *Str.* 7,66.

⁶⁴¹ Clem. Al., *Str.* 1,91,3 und Clem. Al., *Str.* 7,28,1 (wohl unter Bezug auf Apg 17,24).

⁶⁴² Clem. Al., *Str.* 7,40,1.

⁶⁴³ In Clem. Al., *Str.* 5,87 diskutiert er zwar die Möglichkeit einer Gottesvorstellung unvernünftiger Tiere (behauptet von Xenokrates, *Frg.* 21), aber nur um zu demonstrieren, daß der Mensch unmöglich nicht zur Gottesschau befähigt sein könne. Daß Tiere Gott erkennen können, glaubt Clemens m.E. nicht.

⁶⁴⁴ Clem. Al., *Str.* 6,72 u.ö.

⁶⁴⁵ Clem. Al., *Str.* 7,52,1.

Protreptikos ein ganzes Begriffs„cluster“ aus dem Bereich der antiken Würde (πλούσιος, εὐγενής) auf die *similitudo* aus Gen 1 bezieht.⁶⁴⁶ Clemens ist in diesem Zusammenhang der erste christliche Schriftsteller, der außerdem diese besondere Würde paradoxerweise mit dem Gegenbegriff der Demut (ταπεινότης beziehungsweise ταπεινοφροσύνη) identifiziert: Der Prozeß der ὁμοίωσις πρὸς θεόν geschieht durch die ἀπάθεια der ταπεινοφροσύνη,⁶⁴⁷ womit Clemens eine Angleichung platonischer, stoischer und biblischer Vorstellungen gelingt. Die Gottähnlichkeit ist Ergebnis der Annäherung an Gott, zu der jeder Mensch auf Grund seines Wesens befähigt ist.⁶⁴⁸ Damit hat der Mensch „ein reineres Wesen als alle übrigen Lebewesen erhalten“, was seine besondere Würde begründet.⁶⁴⁹ Der Mensch ist herausgehobener Teil einer als gut und schön begriffenen Schöpfung.⁶⁵⁰

Origenes

Origenes (ca. 185-253) überragt an Bedeutung für Theologie und Anthropologie des 3. Jahrhunderts zweifellos alle seine Zeitgenossen. Seine Schriften gehören erstens noch zur Apologetik, und seine Anthropologie ist geprägt von der Auseinandersetzung mit der (alexandrinischen) Gnosis.⁶⁵¹ Zweitens markieren sie einen Höhepunkt in der Auseinandersetzung und Aufnahme (neu-)platonischen Gedankengutes, in Anthropologie wie Erkenntnistheorie.⁶⁵² Drittens ist er aber auch der erste große „wissenschaftliche“ Exeget der Alten Kirche, der nicht nur als einer der ersten⁶⁵³ umfangreiche exegetische Kommentare zu Schöpfungsgeschichte und Psalter verfaßte⁶⁵⁴ und damit den Einfluß dieser Texte auf

⁶⁴⁶ Clem. Al., *Prot.* 12,122,4 (s.u.).

⁶⁴⁷ Clem. Al., *Str.* 2,132. Vgl. dazu Völker, Der wahre Gnostiker, 585f.

⁶⁴⁸ „Es ist nun für uns an der Zeit zu erklären, daß nur der Christ gottesfürchtig und reich und verständig und vornehm und deshalb Gottes Abbild mit Ähnlichkeit ist, und zu sagen und zu glauben, daß er, wenn er durch Christus Jesus ‚gerecht und heilig mit Verstand‘ geworden ist, zugleich auch ebenso sehr Gott ähnlich ist.“ (Ὡρα οὖν ἡμῖν μόνον τὸν θεοσεβῆ [Χριστιανὸν] εἰπεῖν πλούσιόν τε καὶ σώφρονα καὶ εὐγενῆ καὶ ταύτη εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως, καὶ λέγειν καὶ πιστεύειν "δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως" γενόμενον ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ εἰς τοσοῦτον ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ. Clem. Al., *Prot.* 12,122,4; GCS 12, 86,13-17; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 7, 198f). Vgl. zu dieser Stelle Hamman, Image de Dieu, 115.

⁶⁴⁹ Clem. Al., *Str.* 5,87,4.

⁶⁵⁰ Insofern schließt sich Clemens in diesem Punkt eher der Stoa als der platonischen Tradition an. Vgl. in diesem Sinne bereits etwa die Ansicht von Spanneut, Le stoïcisme, 376 u.ö.

⁶⁵¹ S. z.B. Or., *Comm. in Io.* 20,33 (zit. in Kap. 6).

⁶⁵² S. vor allem das grundlegende Werk *De principiis*.

⁶⁵³ Neben Hippolyt von Rom.

⁶⁵⁴ Der Genesiskommentar ist leider nur in Fragmenten erhalten geblieben (gesammelt in PG 12, 45-145; zu einzelnen Ausg. s. CPG 1410). Überlebt haben jedoch

die östliche Theologie erheblich steigerte, sondern auch Vorbild für die großen Exegeten des 4. Jahrhunderts wurde (s. Kap. 4.3).

1. Der innere und der äußere Mensch

Für Origenes wie für die spätere origenistische „Schule“ stellt die Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Menschen eine zentrale Grundlage von Soteriologie und Erkenntnistheorie dar.⁶⁵⁵ Origenes denkt in seiner Anthropologie hierarchisch. Der Mensch besteht bei ihm im Anschluß an die biblischen Vorgaben⁶⁵⁶ aus Seele, Geist und Körper (*anima—spiritus—corpus*/ψυχή—πνεῦμα—σῶμα)⁶⁵⁷ oder schlicht aus einem „inneren“ und einem „äußeren“ Teil.⁶⁵⁸ Der Geist ist mit dem Göttlichen verwandt und in der Lage, es zu erkennen. Die Seele kann sich sowohl dem Leib zuwenden oder dem Geist und damit den göttlichen Dingen.⁶⁵⁹ Der große, immer wieder betonte Gegensatz zwischen Gott und seiner Schöpfung besteht aber gerade nicht in einem unüberbrückbaren ontologischen Gegensatz zwischen Mensch und Gott, sondern in einer Störung, einem „Wissensverlust“ des Menschen im Hinblick auf das Göttliche.⁶⁶⁰ Origenes attackiert die Gnosis wegen ihres

die Homilien zur Genesis, wenn auch nur in der lateinischen Übersetzung des Rufinus (ed. Baehrens, GCS 29 bzw. de Lubac/Doutreleau, SC 7^{bis}).

⁶⁵⁵ S. vor allem die Untersuchung in Or., *Princ.* 2,8. Zur Anthropologie des Origenes vgl. etwa Christoph Marksches, *Gott und Mensch nach Origenes*: Albert Raffelt (Hg.), *Weg und Weite*. Festschrift für Karl Lehmann, 2. Aufl. Freiburg 2001, 97-111; Rowan Williams, *Art. Origenes/Origenismus*: TRE (1995) 397-420 (mit weiterer Lit.); Henri Crouzel, *Anthropologie et cosmologie d'Origène et de Plotin*: StPatr. 26 (1993) 234-245; Eberhard Schockenhoff, *Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Spätantike*: Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 284-295 (Vergleich der anthropologischen Entwürfe Plotins und Origenes'), sowie ders., *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, TTS 33, Mainz 1990 (zur „geistlichen“ Ethik des Origenes); Karen Jo Torjesen, *Body, Soul and Spirit in Origen's Theory of Exegesis*: ATHR 67 (1985) 17-30; Leo Brühl, *Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und soteriologische Grundzüge in der Theologie des Origenes*, Diss. Münster 1971; Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

⁶⁵⁶ Vgl. z.B. die in Or., *Princ.* 3,4,1 zit. Stelle IThess 5,23.

⁶⁵⁷ Z.B. Or., *Princ.* 3,4,1.

⁶⁵⁸ „Denn wir Menschen sind ja Lebewesen, die zusammengesetzt sind aus Leib und Seele—denn nur so konnten wir ja auf der Erde wohnen.“ *Nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursus; hoc enim modo habitare nos super terras possibile fuit.* Or., *Princ.* 1,1,6 (GCS 22, 22,21-23; Übers. Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp, TzF 24², 113).

⁶⁵⁹ Or., *Princ.* 3,4,1.

⁶⁶⁰ Diesen „Wissensverlust“ kann Origenes auch bildlich als „Verheiratung mit dem Teufel“ fassen; die Seele kann aber den Teufel „töten“ und so wieder zur „Witwe“ werden, der Gott am Tag des Gerichts Recht verschafft. S. etwa Or., *IerHom* 8,1 oder Or., *Cels.*

Dualismus, der dem Menschen jede Möglichkeit guten und vernunftgemäßen Handelns in dieser Welt raubt. Zwischen Gott und dem von ihm selbst geschaffenen Körper kann es keine „Feindschaft“ (*inimicitia*) geben. Man sollte deshalb auch nicht pauschal von einer völligen Abwertung des Leibes sprechen, auch wenn einige Äußerungen des Origenes zuweilen diesen Eindruck vermitteln, denn mittels des Körpers ist der Mensch durchaus imstande, gottgemäß zu handeln.⁶⁶¹ Es ist diese Spannung zwischen einer hierarchisch-dichotomen Auffassung und einer im Anschluß an Clemens „optimistischen“ Handlungslehre,⁶⁶² die die origenistische Anthropologie ausmacht.

Dabei ist Origenes' Bestimmung dessen, was zum „inneren“ und „äußeren Menschen“ gehört, nicht immer einheitlich, auch wenn er in seiner Terminologie häufig präziser arbeitet als Clemens. Deshalb fällt ihm etwa der Gegensatz zwischen der paulinischen Trias von Fleisch, Seele und Geist und der platonischen Unterscheidung von λογιστικόν, θυμοειδής und ἐπιθυμητικόν auf, die er als unbiblisch verwirft.⁶⁶³ In jedem Fall ist das, was den Menschen bei Origenes als Menschen bestimmt, etwas „Geistiges“. An vielen Stellen kann er dieses Innere συνείδησις oder συνείδον nennen, wenn er damit die treibende Kraft menschlichen Tuns im Innern bezeichnen möchte.⁶⁶⁴ Das Geistige identifiziert Origenes aber auch explizit mit dem νοῦς,⁶⁶⁵ wobei der Begriff der Seele ebenfalls noch genauer bestimmt wird. Sie ist bei ihm geradezu eine Substanz mit dem Vermögen der Vorstellung und des Strebens.⁶⁶⁶

Für unsere Fragestellung ist seine Einschätzung vom Wert des Körpers für den Menschen besonders wichtig. Da die Seele für Origenes Teil an der Ewigkeit hat, ist der Leib vergänglich und dementsprechend weniger würdig. Terminologisch an Platon anschließend, verwendet er

3,62. Vgl. dazu Hermann Josef Vogt, Die Witwe als Bild der Seele bei Origenes: ThQ 165 (1985) 105-118.

⁶⁶¹ Vgl. etwa Or., *Princ.* 3,6,6.

⁶⁶² Zur Ethik vgl. in diesem Sinne vor allem die ausführliche Untersuchung von Schockenhoff, Fest der Freiheit.

⁶⁶³ Or., *Princ.* 3,4,1. Vgl. Kap. 2.2.

⁶⁶⁴ Dies tut er insbesondere im Zusammenhang mit exegetischen Kommentierungen atl. („Herz“) oder paulinischer Aussagen (zur Tugend). Im Kommentar zu Röm 2,14f unterscheidet er die συνείδησις vom Herz und der Psyche, meistens verwischt er diese Differenzierung jedoch stark. Vgl. dazu die ausführliche Monographie Johannes Stelzenbergers, *Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, AMT 4, Paderborn 1963.

⁶⁶⁵ Hugo Rahner, Das Menschenbild des Origenes: ErJb 15 (1947) 203, kann deshalb schlicht über die Anthropologie des Origenes urteilen: „Was den Menschen als Menschen prägt, ist sein νοῦς“.

⁶⁶⁶ Or., *Princ.* 2,8,1.

die oben bereits erwähnte $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\sigma\eta\mu\alpha$ -Formel:⁶⁶⁷ Der Leib ist das Grabmal beziehungsweise das Gefängnis der Seele.⁶⁶⁸ Seine Würdigkeit, die Origenes durchaus betont, erhält der Körper von der Seele, die das Wesen des Menschen ausmacht, aber auch den Leib „zusammenhält“, so, wie der Geist Gottes die gesamte Schöpfung zusammenhält.⁶⁶⁹ Der „Mensch“ als solcher konnte dementsprechend sogar vor der Schöpfung der übrigen Welt existieren, entweder als eine Art reiner Geist oder mit einem anderen Körper; der irdische Körper jedenfalls trat erst mit der Schöpfung hinzu.⁶⁷⁰ Hier liegt einerseits ein Gegensatz zur späteren kappadokischen Theologie des 4. Jahrhunderts, die auch den inneren Menschen tendenziell als endlich und nicht präexistent sieht,⁶⁷¹ andererseits aber auch zu dem ansonsten ganz ähnlich denkenden Plotin, der jedoch am äußeren Menschen und seinen ethischen Möglichkeiten wenig Interesse zeigt.

2. Die Ebenbildlichkeit des inneren Menschen

Im wesentlichen setzt Origenes die alexandrinische Unterscheidung zwischen $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\nu}$ und $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ fort.⁶⁷² Die $\epsilon\iota\kappa\omega\acute{\nu}$ wurde, ähnlich wie bei Clemens, in der Schöpfung vom Menschen empfangen, sie stellt den Anfang, den „Keim“ beziehungsweise die Empfänglichkeit für die Vergöttlichung dar. Das Bild ermöglicht die Ähnlichkeit.⁶⁷³ Die *imago Dei* ist für Origenes unverlierbar mit dem Schöpfungsakt mitgegeben, während die *similitudo* vom Menschen selbst erworben werden muß, und zwar durch „Nachahmung Gottes“.⁶⁷⁴ Mit dieser Deutung schließt sich Origenes eng an die Exegese von Gen 1,26 des Clemens von Alexandria an.⁶⁷⁵ Die Tatsache, daß Gott in der Septuagintaversion dieses Textes die Schaffung der Ähnlichkeit ankündigt, davon aber nach dem Schöpfungs-

⁶⁶⁷ S. Kap. 2.

⁶⁶⁸ Or., *Princ.* 2,10,8.

⁶⁶⁹ Or., *Princ.* 2,3.

⁶⁷⁰ Vgl. die ausführliche Diskussion der Schöpfungsordnung in Or., *Princ.* 2,1-3.

⁶⁷¹ Russel P. Morozziuk, Origen and the Nicene Orthodoxy: Robert J. Daly (Hg.), Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 488-496, sieht darin den Hauptgrund für die spätere Lehrverurteilung des Origenes durch Epiphanius u.a.

⁶⁷² Einschlägig ist nach wie vor dazu Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. Vgl. auch Hamman, *Image de Dieu*, 127-152.

⁶⁷³ Vgl. die Formulierung bei Burghardt, *The Image of God*, 3.

⁶⁷⁴ Or., *Cels.* 4,30.

⁶⁷⁵ S.o. Vgl. etwa Clem. Al., *Str.* 2,131,6.

akt keine Rede mehr ist, beweist für Origenes, daß die ὁμοίωσις der Vollendung vorbehalten ist.⁶⁷⁶

Bei seiner Betrachtung der Sünde stellt er jedoch fest, daß diese die εἰκὼν τοῦ θεοῦ unmöglich zerstören kann, auch wenn sie sie unter zahlreichen feindlichen Bildern verbirgt: den Bildern des Teufels oder des Irdischen, den Bildern des „Fürsten dieser Welt“ (gemeint ist der Kaiser) oder denen wilder Tiere. Die Ausrichtung des Ebenbildes auf das Göttliche ist durch dieses Verbergen jedoch nicht rückgängig zu machen. Exegetische Grundlage dafür ist nicht nur Gen 1,26, sondern auch IJoh 3,2.⁶⁷⁷

Bei Origenes wird der Begriff εἰκὼν τοῦ θεοῦ auch speziell auf Jesus Christus bezogen.⁶⁷⁸ Der Mensch ist nach *diesem* Bild Gottes, also nach Christus geschaffen:

[Kelsos weiß nicht], daß das „Bild Gottes“ der „Erstgeborene aller Schöpfung“⁶⁷⁹ ist, der selbst das Wort und die Wahrheit und auch die Weisheit ist,⁶⁸⁰ ein „Abbild seiner Güte“, während der Mensch „nach dem Bild Gottes geschaffen ist“. Es ist ihm außerdem unbekannt, daß jeder Mensch, dessen „Haupt Christus ist“, „Bild und Herrlichkeit Gottes“⁶⁸¹ darstellt.⁶⁸²

An dieser Stelle wird also eine besondere Würde (δόξα) im Anschluß an IKor 11 mit der Ebenbildlichkeit verbunden.

In *De principiis* formuliert Origenes den Unterschied zwischen der *imago Dei* und der *similitudo Dei* besonders scharf:

„Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit“.⁶⁸³ Und er [Mose] fügt hinzu: Und Gott schuf den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie, und segnete sie.“ Daß er hier sagt: „nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“, und von der „Ähnlichkeit“ schweigt, deutet auf nichts anderes hin, als daß [der Mensch] zwar die Würde (*dignitas*) des „Bildes“ bei der ersten Schöpfung empfing, die Vollendung der „Ähnlichkeit“ ihm aber für das Ende aufgespart ist. Er sollte sich selbst

⁶⁷⁶ Or., *Princ.* 3,6,1 (s.u.).

⁶⁷⁷ „Wenn es offenbar wird, werden wir ihm ähnlich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ (ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁπόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστιν. IJoh 3,2).

⁶⁷⁸ Or., *Cels.* 6,63; Or., *Princ.* 3,6,1 u.ö.

⁶⁷⁹ Kol 1,15.

⁶⁸⁰ Vgl. Joh 1.

⁶⁸¹ Vgl. IKor 11,3.7.

⁶⁸² "εἰκὼν" μὲν "τοῦ θεοῦ" ὁ "πρωτότοκος πάσης κτίσεως" ἐστὶν ὁ αὐτολόγος καὶ ἡ αὐτοαλήθεια ἔτι δὲ καὶ ἡ αὐτοσοφία, "εἰκὼν" οὖσα "τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ", "κατ' εἰκόνα" δὲ τοῦ "θεοῦ" ὁ ἄνθρωπος πεποιήται, ἔτι δὲ καὶ ὅτι πᾶς ἀνὴρ, οὗ "Χριστός ἐστι κεφαλὴ", "εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ" ὑπάρχει. Or., *Cels.* 6,63 (SC 147, 334,3-336,8; Übers. Paul Koetschau, BKV² 53, 182).

⁶⁸³ Gen 1,26.

durch eigenen Eifer diese Ähnlichkeit zur Nachahmung Gottes erwerben; nachdem ihm zu Anfang die Fähigkeit zur Vervollkommnung kraft der Würde des „Bildes“ gegeben war, sollte er schließlich am Ende selber durch eigenes Wirken die vollkommene „Ähnlichkeit“ vollenden.⁶⁸⁴

An dieser Stelle schließt sich Origenes an den philosophischen Begriff des *summum bonum/finis omnium bonorum* an (s. Kap. 2), das alle *natura rationalis* zu erreichen sucht: *similis deo* zu werden ist gleichbedeutend mit dem Erreichen des höchsten Gutes.⁶⁸⁵ Im Gegensatz zur zeitgenössischen Auffassung ist für Origenes dieser Gedanke bereits von Mose formuliert worden und damit älter als alle heidnische Philosophie.

Auch wenn die origenistische Exegese der Ebenbildlichkeit zunächst der irenäischen verwandt erscheint, so betont Origenes doch nicht die Wichtigkeit des Leibes als Teil der *similitudo*, sondern legt Wert auf die vernünftige Seele, die zur Tugend fähig ist:

Er [Kelsos] hat aber auch nicht erwogen, in welchem Teil des menschlichen Organismus das Wort „nach dem Bild Gottes“ seine Ausprägung findet, und daß dies in der Seele geschieht, die entweder den alten Menschen mit seinen Taten nicht hat oder nicht mehr hat und aus diesem Grunde die Bezeichnung „nach dem Bild ihres Schöpfers“ erhält ... Wie [dumm] ist es aber zu glauben, daß in dem geringeren Teil des zusammengesetzten Menschen, ich meine in dem Körper, das Sein „nach dem Bild Gottes“ vorhanden sei, oder daß eben dieser, wie Kelsos es auffaßt, „nach seinem Bild“ sei! Denn wenn das Sein „nach dem Bild Gottes“ allein im Körper liegt, dann ist der bessere Teil, die Seele, dieser Gestaltung beraubt, und der vergängliche Leib ist der Träger derselben, was doch niemand von uns behauptet. Wenn aber von beiden Teilen zugleich das „Geschaffensein nach dem Bild Gottes“ gilt, dann müßte Gott ein zusammengesetztes Wesen sein und gleichsam ebenfalls aus Seele und Körper bestehen, daß dann das bessere Sein „nach dem Bild“ in der Seele, das geringere und dem Körper (Gottes) entsprechende aber im Körper liegen würde, was doch niemand von uns sagt. Es bleibt also nur übrig, das Sein nach dem Bild Gottes in dem zu erkennen, was wir den „inneren Menschen“ nennen, der erneuert wird und fähig ist, nach dem Bild des Schöpfers zu werden. Dies geschieht dann, wenn jemand vollkommen wird, wie der himmlische Vater vollkommen ist, ... wenn er sich das Wort einprägt:

⁶⁸⁴ „*Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*“ *Tum deinde addit: „Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos.“* Hoc ergo quod dixit „ad imaginem dei fecit eum“ et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod ‘*imago*’ quidem dignitatem in prima conditione percepit, ‘*similitudinis*’ vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per ‘*imago*’ dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse ‘*similitudinem*’ consummaret. Or., *Princ.* 3,6,1 (GCS 22, 280,7-17; Übers. Herwig Görgemanns/Heinrich Karpp, TzF 24², 643-645).

⁶⁸⁵ Or., *Princ.* 3,6,1 (*summum bonum* in der Übers. des Rufin). Vgl. Or., *Princ.* 1,2,13; 1,6,2; 2,11,1-7; 4,4,9f u.ö. Vgl. zum Begriff zuletzt etwa Rolf Schönberger, *Art. Summum bonum*: HWP 10 (1998) 593-598.

„Nehmt Gott zum Vorbild!“⁶⁸⁶, und so die Züge Gottes in seine mit Tugenden geschmückte Seele aufnimmt. Dann ist auch „ein Tempel der Körper“⁶⁸⁷ dessen, der in dem Sein nach dem Bild Gottes die Eigenschaften Gottes angenommen hat und der eine solche Seele, und in der Seele wegen [der Gestaltung] nach dem Bild Gottes Gott [selbst] besitzt.⁶⁸⁸

Der Körper kann also zwar sekundär, als Folge der seelischen Zuwendung zu Gott, „Tempel Gottes“ und damit einer besonderen Würde anteilig werden. Mit der Ebenbildlichkeit und der damit einhergehenden Würde ist jedoch der innere Mensch gemeint. Dies hängt vor allem mit dem Gottesbild zusammen: Für Origenes ist Gott selbst unmöglich körperlich, denn sonst könnte sein Thron nicht im sphärischen und sich immer drehenden Himmel, die Erde nicht sein Fußschemel sein.⁶⁸⁹ Deshalb muß auch die Ebenbildlichkeit unkörperlich sein. Origenes betont immer wieder, daß es sich bei dem christlichen Gott im Gegensatz zu den heidnischen Göttern nicht um einen anthropomorphen, also aus Körper und Seele zusammengesetzten Gott handelt.⁶⁹⁰ Dieses Gottesbild⁶⁹¹ weist vor allem den Weg in eine dualistische Anthropologie, die nicht nur eine philosophische, sondern auch eine exegetische Grundlage beanspruchen konnte. Das höchste Gut ist es, Gott ähnlich zu werden—aber nicht nur aus philosophischen,

⁶⁸⁶ Eph 5,1.

⁶⁸⁷ Vgl. IKor 6,19.

⁶⁸⁸ ἀλλ' οὐδ' ἐπιστήσας, ἐν τίνι τῶν τοῦ ἀνθρώπου τὸ "κατ' εἰκόνα" τοῦ "θεοῦ" χαρακτηρίζεται, καὶ ὅτι ἐν τῇ ἡ μὴ ἐσχηκυῖα ἡ μηκέτι ἐχούση ψυχῇ "τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ", ἐκ τοῦ μὴ ἔχειν ταῦτα χρηματιστοῦση "κατ' εἰκόνα" τοῦ κτίσαντος ... Οἷον δ' ἐστὶ τοῦ συνθέτου ἀνθρώπου τῷ χειρόνι μέρει, λέγω δὲ τῷ σώματι, νομίζειν ἐνυπάρχειν τὸ "κατ' εἰκόνα" τοῦ "θεοῦ", ὡς δ' ὁ Κέλσος ἐξεῖληφεν, αὐτὸ εἶναι τὸ "κατ' εἰκόνα" αὐτοῦ; Εἰ γὰρ τὸ "κατ' εἰκόνα" τοῦ "θεοῦ" ἐν τῷ σώματι ἐστὶ μόνω, ἐστέρηται τὸ κρεῖττον, ἡ ψυχῇ, τοῦ "κατ' εἰκόνα" καὶ ἔστιν ἐν τῷ φθαρτῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν λέγει. Εἰ δ' ἐστὶν ἐν τῷ συναμφοτέρῳ τὸ "κατ' εἰκόνα" τοῦ "θεοῦ", ἀνάγκη σύνθετον εἶναι τὸν θεὸν καὶ οἰοεὶ συνεστῶτα καὶ αὐτὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἵνα τὸ μὲν "κατ' εἰκόνα" τὸ κρεῖττον ἢ ἐν τῇ ψυχῇ, τὸ δ' ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἐν τῷ σώματι, ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι. Λεῖπεται δὴ τὸ "κατ' εἰκόνα" τοῦ "θεοῦ" ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ καὶ ἀνακαινισμένῳ καὶ πεφυκότι γίνεσθαι "κατ' εἰκόνα" τοῦ κτίσαντος" νοεῖσθαι, ὅτε γίνεται τις "τέλειος", "ὡς ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι", ... καὶ μανθάνων τὸ "Μιμηταὶ τοῦ θεοῦ γίνεσθε" ἀναλαμβάνει εἰς τὴν ἐαυτοῦ ἐνάρετον ψυχὴν τοὺς χαρακτήρας τοῦ θεοῦ· ὅτε καὶ "ναός" ἐστὶ τὸ ἐν τῷ "κατ' εἰκόνα" ἀνειληφότος τοῦ θεοῦ τὰ τοῦ θεοῦ "τὸ σῶμα", τὸν τοιαύτην ἔχοντος ψυχὴν καὶ ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὸ "κατ' εἰκόνα" τὸν θεόν. Or., *Cels.* 6,63 (SC 147,336,8-338,36; Übers. Paul Koetschau, BKV² 53, 182f).

⁶⁸⁹ Or., *Comm. in Gen.*, PG 12, 93C und 96A.

⁶⁹⁰ Der entscheidende origenistische Begriff ἀσώματος meint die Fähigkeit, ganz ohne Leib zu leben, was nur Vater, Sohn und Heiligem Geist möglich ist, während auch die vielerlei „Geistwesen“ seiner Kosmologie zumindest an eine Art „reiner Leiblichkeit“ gebunden sind. S. etwa Or., *Princ.* 2,2,2 oder auch *Praef.* 8f und 1,1.

⁶⁹¹ Zu den origenistischen Streitigkeiten vgl. etwa Elizabeth Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

selbstbezogenen Gründen, wie im Theaitetos,⁶⁹² sondern weil Gott in Gen 1,26 und 27 dem Menschen ausdrücklich diesen Auftrag zur *similitudo* erteilt hat.

3. Würde und Rang des Menschen

Damit ist das Wesentliche auch über den origenistischen Begriff der Würde des Menschen im Gegensatz zum Tier gesagt: Die Menschenwürde liegt für ihn in der zweigeteilten Ebenbildlichkeit begründet. Der Mensch, „dem von Anfang an die Fähigkeit zur Vervollkommnung kraft der Würde des Bildes gegeben ist“,⁶⁹³ ist in der Lage, Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft zu erreichen (s.o.). Origenes schließt sich damit dem Würdebegriff des Clemens an, präzisiert ihn jedoch. Er verwendet den Terminus ἄξίωμα, was wohl das Wort ist, das Rufin in *De principiis* 3,6 mit *dignitas* übersetzt.⁶⁹⁴ Würde hat derjenige, der sich nicht von der Sünde demütigen und unterwerfen läßt, während Askese und Freiheit von Leidenschaften den Menschen näher an Gott rückt und dadurch die menschliche Würde mehrt. Die Möglichkeit, durch Tugend und Selbsterniedrigung sich Gottes Gnade zu verdienen, macht die besondere Würde des Menschen aus.⁶⁹⁵

Aus diesen Worten erhellt zugleich, daß „der Demütige sich“ keineswegs „in unwürdiger und unanständiger Weise erniedrigt, auf den Knien im Staub liegend und kopfüber hingeworfen, mit dem Gewand der Unglücklichen bekleidet und mit Staub haufenweise bedeckt“. Denn „der Demütige“, von welchem der Prophet redet, „wandelt in großen und wunderbaren Dingen, die über ihm sind“, in den Lehren nämlich, die wahrhaft „groß“, und in den Gedanken, die „wunderbar“ sind, und doch „demütigt er sich unter die gewaltige Hand Gottes“.⁶⁹⁶

Die christliche (und auch alttestamentliche) Demut ist im Gegensatz zu dem, was Heiden wie Kelsos behaupten, gerade Ausdruck dieser Würde.

⁶⁹² Pl., *Tht.* 176B.

⁶⁹³ *Quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem...* Or., *Princ.* 3,6,1 (GCS 22, 280,15).

⁶⁹⁴ Dieser Begriff taucht immer wieder auf, s. etwa Or., *Hom. in cant. cant.* 1,7.

⁶⁹⁵ Or., *Is. hom.* 6,2 (GCS 33,270). Vgl. dazu Albrecht Dihle, Art. Demut, RAC 3 (1957) 755-757, der Origenes als den Begründer der „Demutlehre“ der klassischen Väterzeit bezeichnet.

⁶⁹⁶ „Ἀμα δὲ δηλοῦται διὰ τούτων ὅτι οὐ πάντως ὁ ταπεινοφρονῶν ἀσχημόνως καὶ ἀπαισίως ταπεινοῦται, χαμαιπετὴς ἐπὶ τῶν γονάτων καὶ πρηνὴς ἐρριμμένος, ἐσθῆτα δυστήνων ἀμφισκόμενος καὶ κόνιν ἐπαμώμενος. Ὁ γὰρ κατὰ τὸν προφήτην ταπεινοφρονῶν, πορευόμενος ἐν μεγάλοις καὶ θαυμασίοις τοῖς ὑπὲρ αὐτόν, τοῖς ἀληθῶς „μεγάλοις“ δόγμασι καὶ τοῖς „θαυμασίοις“ νοήμασι, ταπεινοὶ ἐαυτὸν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ“. Or., *Cels.* 6,15 (SC 147, 214,14-216,21; Übers. Paul Koetschau, BKV² 53, 114).

Origenes macht damit die Schwierigkeiten deutlich, die der biblische Begriff der Demut mit den in der graeco-römischen Kultur mit dem Begriff der Würde verbundenen Wertvorstellungen bedeutete. Seine Suche nach Anschluß an den Tugendbegriff der paganen Philosophie erklärt den apologetischen Unterton an dieser Stelle. Der Begriff der Demut steht beispielsweise im Gegensatz zum Menschenbild des Aristoteles, der im mittleren Buch der Rhetorik „das Streben nach Vergeltung“, das heißt den Zorn (in rechtem Maß) als integren Bestandteil der Tugendlehre behandelt.⁶⁹⁷ Dort hat eine „unwürdige und unanständige“ Demut keinen Platz. Mit der Formel der von Gott in der Ebenbildlichkeit und dem „Potential“ zur Gottähnlichkeit gewährten Würde eröffnete sich für Origenes die Möglichkeit zur Etablierung eines neuen Würdebegriffes, der diese Schwierigkeiten löste.

Auch der menschliche Körper erhält im übrigen durch dieses Konzept eine besondere Würde, was seiner Ansicht nach die Christen im Gegensatz zu (gnostisch oder platonisch denkenden) Nichtchristen zu einem würdigen Umgang mit den von der Seele verlassenen Leichenkörpern verpflichtet.⁶⁹⁸ Dies steht zwar in einem gewissen Gegensatz zu der sonst recht negativen Behandlung des diesseitigen Leibes durch Origenes, die an vielen Stellen schwer vereinbar ist mit der Lehre von der leiblichen Auferstehung, ein Aspekt, der in den späteren antorigenistischen Debatten von Bedeutung war.⁶⁹⁹ Andererseits färbt die ontologische Verwandtschaft der Seele mit Gott auch auf die Würde des menschlichen Körpers ab, wie der Vergleich mit den Körpern der Tiere deutlich macht. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist für Origenes eine der zentralen Differenzen zwischen der christlichen und der heidnischen Weltanschauung. Sein literarischer Kontrahent Kelsos vertritt nicht nur tendenziell eine Gleichwertigkeit der tierischen und der menschlichen Seelen, im Hinblick auf ihren Körper sollen die Menschen den Tieren sogar unterlegen sein:

Wir unsererseits können uns mit aller Anstrengung und mühsamen Arbeit nur knapp und mit genauer Not ernähren; ihnen aber „wächst alles zu, ohne daß sie säen und pflügen“.^{700 701}

⁶⁹⁷ Arist., *NE* 1125B. Vgl. Cic., *Tusc.* 4,43 und Sen., *De ira* (3,3 u.ö.).

⁶⁹⁸ Or., *Cels.* 4,59. S. dazu Kap. 6.

⁶⁹⁹ Sowohl die körperlose Auferstehung als auch die Auferstehung in einem gewandelten, geistigen Leib kommt für ihn in Betracht. In *De principiis* 3,6,9 überläßt er es merkwürdigerweise „dem Leser, welche Möglichkeit er als die bessere auswählen will“.

⁷⁰⁰ Hom. *Od.* 9,109.

⁷⁰¹ Ἡμεῖς μὲν γὰρ κάμνοντες καὶ προσταλαιπωροῦντες μόλις καὶ ἐπιπόνως τρεφόμεθα· τοῖς δ' "ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται". Or., *Cels.* 4,76 (Borret 2,372,3-374,5; Übers. Paul Koetschau, BKV² 52,398). Vgl. dazu ausführlich Giuliana Lanata, *Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse*: Barbara

Die christliche Anthropologie des Origenes geht dagegen von der ebenbildlichen Schöpfung des Menschen aus (s. o.), weshalb die Seele des Menschen unvergleichlich viel wertvoller und besser ausgestattet ist als die der Tiere:

Wenn aber „die Ameisen“ auch „von den Früchten, die sie aufbewahren, die Kerne entfernen, damit sie nicht schwellen, sondern ihnen das ganze Jahr hindurch zur Nahrung dienen können“, so muß man vermuten, daß nicht eine in den Ameisen vorhandene Überlegung die Ursache davon ist, sondern daß dies von der Allmutter Natur ausgeht, die auch die unvernünftigen Wesen so sorgfältig ausgestattet hat, daß auch nicht das Geringste von ihr übersehen wurde, was aber durchaus nicht eine Spur der von der Natur herkommenden „Vernunft“ (λόγος) an sich trägt.⁷⁰² Es müßte denn sein, daß Kelsos—denn in vielen Dingen will er dem Platon folgen—damit anzudeuten beabsichtigt, daß alle Seelen gleichartig seien, und daß „die Seele des Menschen sich in nichts von der Seele der Ameisen und Bienen unterscheide“, eine Ansicht, die die Seele von dem Himmelsgewölbe aus nicht nur in den menschlichen Körper eintreten läßt, sondern auch zu den übrigen Körpern herabzieht. Solchen Ansichten werden aber die Christen keinen Glauben schenken; denn sie wissen, daß die menschliche Seele „nach dem Bilde Gottes“ geschaffen worden ist, und begreifen, daß ein nach dem „Bilde Gottes“ geschaffenes Wesen seine Fähigkeiten unmöglich ganz und gar verlieren und andere annehmen könne, welche den unvernünftigen Tieren eigentümlich, und ich weiß nicht nach welchem „Bilde“ gemacht sind.⁷⁰³

Bemerkenswert ist die Kritik am πλατωνίζειν des Kelsos, was von Origenes als besonders unchristlich gewertet wird.⁷⁰⁴ Gerade bei der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ist ihm am Gegensatz zum Platonismus gelegen; die Anthropologie offenbart den neuen christlichen

Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), *L'animal dans l'antiquité*, BPh.NS, Paris 1997, 299-324.

⁷⁰² Vgl. Or., *Cels.* 4,86. Vgl. außerdem Democr., VS 2,173, frg. 154; Seneca, *Ep. mor.* 90,22. S. dazu etwa Hügli, *Mensch* II, 1068.

⁷⁰³ Εἰ δὲ καὶ τῶν ἀποτιθεμένων καρπῶν τὰς ἐκφύσεις ἀπεκτιθέασιν οἱ μύμηκες, ἵνα μὴ σπαργῶν, μένοιεν δὲ δι' ἔτους αὐτοῖς εἰς τροφήν, οὐ λογισμὸν εἶναι ἐν μύμηξι τούτων αἷτιον ὑπονοητέον ἀλλὰ τὴν παμμήτορα φύσιν, καὶ τὰ ἄλογα κοσμήσασαν, ὥς μὴδὲ τοῦλάχιστον καταλιπεῖν, μηδαμῶς φέρον ἵχνος τοῦ ἀπὸ τῆς φύσεως λόγου. Εἰ μὴ ἄρα διὰ τούτων λεληθότως βούλεται ὁ Κέλσος - καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς πλατωνίζειν θέλει - ὁμοιοῦν εἶναι πᾶσαν ψυχὴν, καὶ μὴδὲν διαφέρειν τὴν τοῦ ἀνθρώπου τῆς τῶν μύμηκων καὶ τῶν μελισσῶν ὅπερ κατὰ γνῶνός ἐστι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν ἀψίδων τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα μόνον ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὰ λοιπά. Τούτοις δ' οὐ πείσονται Χριστιανοί, προκατελιηφότες τὸ "κατ' εἰκόνα" γεγρονέναι θεοῦ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν καὶ ὁρῶντες ὅτι ἀμήχανόν ἐστι τὴν "κατ' εἰκόνα" θεοῦ δεδημιουργημένην φύσιν παντὶ ἀπαλεῖψαι τοὺς χαρακτῆρας αὐτῆς καὶ ἄλλους ἀναλαβεῖν οὐκ οἶδα κατ' εἰκόνας τίνων γεγεννημένους ἐν τοῖς ἀλόγοις. Or., *Cels.* 4,83 (SC 136,390,31-392,48; Übers. Paul Koetschau, BKV² 52,407f).

⁷⁰⁴ Vgl. dazu Heinrich Dörrie, Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum: *ThR* 36 (1971) 287 (die Stellenangabe bei Dörrie ist jedoch nicht korrekt).

Ansatz. Für Origenes haben Tiere keine vernunftbegabte ψυχή, anders als im Platonismus. Deshalb ist für Origenes die Lehre von der Ebenbildlichkeit der Menschenseele nicht nur Grundlage für die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, sondern wesentliche Abkehr von jeder Form des πλατωνίζειν. Dies gilt auch und gerade angesichts der zahlreichen sprachlichen und formalen Gemeinsamkeiten zwischen (Neu-)Platonismus und alexandrinischer Theologie.

Arnobius und Eusebius von Cäsarea

Eusebius von Cäsarea (ca. 260/265-340) dagegen verteidigt in der Anthropologie noch einmal die Vereinbarkeit von Platonismus und christlichem Schöpfungsglauben. Er stellt in seinen Schriften meistens schlicht die unsterbliche Seele dem sterblichen Körper gegenüber, ohne diese Gegenüberstellung weiter anthropologisch zu vertiefen. Aber es lohnt sich, seine Exegese von Gen 1,26f etwas näher unter die Lupe zu nehmen. Er verbindet die Lehre von der Gottebenbildlichkeit mit der Seelenlehre der paganen Autoren Platon und Porphyrios.⁷⁰⁵ Die pagane wie die christliche Philosophie teilen nach Eusebius die Auffassung von der Gottebenbildlichkeit, und bei beiden ist es die menschliche Seele, die man als Abbild Gottes verstehen soll:

In der Frage der Unsterblichkeit der Seele gibt es keine Meinungsverschiedenheit zwischen Mose und Platon. Denn der erste definiert die Seele im Menschen als unsterbliche Wesenheit und sagt, daß sie ein Bild Gottes ist, ja, daß sie vielmehr nach dem Bild Gottes geschaffen ist. „Und Gott sprach: ‚Laßt uns Menschen schaffen nach unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit‘ (κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν). Und Gott schuf den Menschen, nach dem Bild Gottes schuf er ihn.“⁷⁰⁶ Und noch fügte er hinzu, indem er das im (Bibel-)Wort Zusammengefaßte unterschied in den sichtbaren Leib und die Vernunft in der Seele: „Und Gott nahm Staub von der Erde und formte den Menschen und blies ihm den Geist des Lebens ins Angesicht, und so wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele.“⁷⁰⁷ Aber er nannte ihn auch Gebieter und machte ihn zum König über alle (sonstigen Wesen) auf der Erde, als er sagte: „Und Gott sprach: ‚Laßt uns Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meers und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde.“⁷⁰⁸ Und Gott machte den Menschen in seinem Bild, nach dem Bilde Gottes machte

⁷⁰⁵ Zu den übrigen Quellen des Euseb vgl. zuletzt Andrew James Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, SVigChr 67, Leiden/Boston/Köln 2003.

⁷⁰⁶ Gen 1,26fLXX (gekürzt und leicht abgewandelt).

⁷⁰⁷ Gen 2,7LXX (wörtlich).

⁷⁰⁸ Angelehnt an Gen 1,28LXX (nicht wörtlich).

er ihn.⁷⁰⁹ Wie anders aber könnte man es verstehen als ein Bild Gottes und ein Ebenbild (ὁμοίωμα) im Hinblick auf die göttliche Macht (δύναμις) und auf die Ähnlichkeit (ὁμοιότης) der Tugend (ἀρετή)? Und höre nun, was Platon im Alkibiades sagt, nachdem er von Mose in diesen Dingen unterrichtet worden ist:⁷¹⁰ „Können wir nun den göttlichsten Teil der Seele angeben als den, in dem das Wissen und die vernünftige Einsicht ihren Sitz hat? — Nein. — Gott also gleicht dieser Teil. Und wenn jemand darauf blickt und alles, was göttlich ist, erkennt, Gott und die vernünftige Einsicht, so wird er so auch am meisten sich selbst erkennen.“⁷¹¹

Nicht nur wird an dieser Stelle die biblische Gottebenbildlichkeitslehre mit dem platonisch-sokratischen Dualismus von Seele und Körper konkretisiert, auch die Lehre von der ἀρετή als einer göttlichen Eigenschaft und als Ziel des Menschseins wird in die biblische Anthropologie eingetragen. Kurz darauf vergleicht Eusebius die Gottebenbildlichkeit der Genesis mit der Anthropologie des Porphyrios. Porphyrios hatte Platon dahingehend interpretiert, daß die Seele göttlich und damit unsterblich sei, denn:

wenn sie dem Göttlichen und dem Unsterblichen und dem Unsichtbaren und dem Unscheidbaren und dem Unauflöslichen und dem in der Unvergänglichkeit feststehenden ähnlich ist, wie kann sie dann nicht das Modell (παράδειγμα) der (göttlichen) Art sein?⁷¹²

Anschließend wird deutlich, was Grund für diese gottebenbildliche Seele im Menschen ist: Rationalität. Auch wenn es junge und sehr alte

⁷⁰⁹ Gen 1,27LXX (nicht wörtlich).

⁷¹⁰ Pl., *Alc.* 1,133C (nicht wörtlich).

⁷¹¹ Καὶ ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς δὲ ἀθανασίας οὐδὲν Μωσέως ὁ Πλάτων διέστηκε τῇ δόξῃ. ὁ μὲν γε πρῶτος ἀθάνατον οὐσίαν εἶναι τὴν ἐν ἀνθρώπῳ ψυχὴν ὥρισται, εἰκόνα φήσας ὑπάρχειν αὐτὴν θεοῦ, μᾶλλον δὲ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι. "Εἶπε γὰρ ὁ θεός" (φησὶν)· "Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν." καὶ ἐξῆς τὸν σύνθετον τῷ λόγῳ διαιρῶν εἰς τε τὸ φαινόμενον σῶμα καὶ εἰς τὸν κατὰ ψυχὴν νοούμενον ἐπιλέγει· "Καὶ ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν." ἀλλὰ καὶ ἀρχικὸν φησιν αὐτὸν καὶ βασιλικὸν γεγονέναι τῶν ἐπὶ γῆς ἀπάντων. λέγει οὖν· "Καὶ εἶπεν ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς, καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι αὐτοῦ, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν." πῶς δ' ἂν ἄλλως εἰκὼν ἐπινοοῖτο θεοῦ καὶ ὁμοίωμα ἢ κατὰ τὰς ἐν τῷ θεῷ δυνάμεις καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀρετῆς ὁμοιότητα; Μωσεὶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ὥσπερ μεμαθητευμένος ὁ Πλάτων ἐπάκουσον ἐν τῷ Ἀλκιβιάδῃ οἷά φησιν· "Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅ τι τῆς ψυχῆς ἐστὶ θεϊότατον ἢ τοῦτο περὶ ὃ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν; — Οὐκ ἔχομεν. — Τῷ θεῷ ἅρα τοῦτο ἔοικεν αὐτῆς; καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γινούς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γοιὴ μάλιστα. Eus. Caes., *Præp. ev.* 11,27 (GCS 43, 58,12-59,9).

⁷¹² εἰ γὰρ ὁμοία τῷ θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ ἀειδεῖ καὶ ἀσκεδάστῳ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ οὐσιωμένῳ καὶ συνεστώτῳ ἐν ἀφθαρσίᾳ, πῶς οὐ τοῦ γένους ἂν εἴη τοῦ κατὰ τὸ παράδειγμα; Eus. Caes., *Præp. ev.* 11,28,1 (GCS 43², 63,3-5).

Menschen gibt, die sich wenig rational verhalten, so ist doch die Vernunft das entscheidende Merkmal des Menschen, das ihn vom übrigen Kosmos unterscheidet. Für Euseb ist damit Gen 1,26 vollständig erklärt: Die Verleihung der Ebenbildlichkeit an den Menschen besteht aus der Verleihung von Vernunft, die den Menschen von allen übrigen Geschöpfen unterscheidet. Das, was die Vernunft vermag, vermag folglich auch den Menschen an das Göttliche wiederanzunähern, womit der Weg zur Verbindung zwischen Ebenbildlichkeitslehre und Tugendlehre bereits angedacht ist. Es liegt in der schriftstellerischen Eigenart des Eusebius begründet, daß aus diesen apologetisch ausgerichteten Ansätzen kein systematischer Entwurf zur Anthropologie wurde. Er besteht wiederholt auf einer möglichst „historischen“ beziehungsweise somatischen Exegese. Das gelingt ihm zugegebenermaßen selten, und seine Ausführungen brechen häufig an einer Stelle ab, an der andere Kirchenväter noch weiter gefragt hätten.⁷¹³ Dennoch zeigen seine Schriften noch einmal, daß die Auseinandersetzung mit dem wiedererstarkten Platonismus zu Beginn des 4. Jahrhunderts das Hauptthema der christlichen Anthropologie war.

4.3 MENSCH UND GOTTES SCHÖPFUNG

Damit wird bereits deutlich, daß sich in der Theologie nach der Mitte des 4. Jahrhunderts neue Wege andeuteten, die auch sprachlich stärker als die „apologetischen“ Ansätze der früheren Zeit in der Exegese wurzeln. In den Auseinandersetzungen um Origenes war dieser mit seinen großen Bibelkommentaren dafür zugleich Vorbild. Platonismus und Philosophie insgesamt bleiben jedoch nach wie vor im Blick, und auch das Anliegen der Apologetik ist angesichts der paganen Restaurationsbemühungen (Julian) noch nicht erledigt.⁷¹⁴

Methodios von Olympos

Mit Methodios Olympius (gestorben wohl 311/312) eröffnet die östliche christliche Anthropologie eine neue innerchristliche Frontstellung. Hatten sich Irenäus und die Auferstehungsapologetik des 2. Jahrhunderts mit der Anthropologie der Gnosis auseinandergesetzt und die alexandrinische Theologie eine Annäherung an Platonismus (und Stoa)

⁷¹³ Weitere Lit. dazu bei Carriker, *Library of Eusebius*; David S. Wallace-Hadrill, *Art. Eusebius von Cäsarea*: TRE 10 (1982) 537-543; Jacques Moreau, *Art. Eusebius von Cäsarea*: RAC 6 (1966) 1052-1088.

⁷¹⁴ Selbst Kyrill von Alexandrien (gestorben 444) verfaßt noch ein großes apologetisches Werk *Contra Julianum imperatorem*.

versucht, so steht Methodios in gewisser Weise für einen Neuaufbruch, der sich von diesem Weg ausdrücklich wieder abwendet. Origenes wird zum erklärten Gegner, dessen Lehre (sehr viel später) schließlich als häretisch verurteilt werden sollte,⁷¹⁵ selbst wenn die östliche Theologie und sogar Methodios selbst von ihm abhängig blieben.⁷¹⁶ Die Kritik des Methodios läßt sich auch als ein Versuch interpretieren, den Origenismus mit den älteren Ansichten des Irenäus und Clemens von Alexandrien in einen Dialog zu bringen.⁷¹⁷ Methodios ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, weil ihm die Anthropologie in seinen Schriften ein zentrales Anliegen ist und er darin durchaus eine neue Richtung weist.⁷¹⁸ Steht er dabei formal in der Tradition der antiken Philosophie, was sich schon in der Stilform seiner Polemik zeigt, die sich stark an die platonischen Dialoge anlehnt,⁷¹⁹ so hat man mit Recht in seiner Anthropologie eine inhaltliche Abkehr von der platonischen

⁷¹⁵ Nachdem 543 eine Liste mit zehn antiorigenistischen Anathematismen in Umlauf gebracht worden waren, wurden—vermutlich auf einer Vorsynode zum 5. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel 553—einige zentrale Glaubenssätze, die dem Origenes zugeschrieben wurden, verurteilt, nachdem es immer wieder heftige Auseinandersetzungen um den Origenismus gegeben hatte, der auch im 6. Jahrhundert über eine erhebliche Anhängerschaft verfügte. Die Nennung des Origenes im Kanon 11 des Konzils als „verurteilter Häretiker“ beendete die offene Geltung des Origenes bei vielen östlichen Theologen letztlich sehr wirksam. Zu den Hintergründen vgl. etwa Clark, *The Origenist Controversy*; Hermann Josef Vogt, *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?*; Lothar Lies, *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenes-Kongresses* (Innsbruck, 2.-6. September 1985), IThS 19, Innsbruck 1987, 78-99.

⁷¹⁶ Daß mit Methodios eine antiorigenistische Epoche in der Theologie angebrochen war, war bereits die Ansicht der antiken Origenes-Apologeten (vgl. Hier., *Contra Ruf.* 83), auch wenn mit Recht darauf hingewiesen wurde, wie sehr Methodios den Denkbewegungen des Origenes verpflichtet geblieben war. Vgl. zur Anthropologie des Methodios insbesondere Katharina Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodios von Olympos*, STAC 2, Tübingen 1999. Trotz dieser neueren Forschung nach wie vor lesenswert sind dazu Gottlieb Nathanael Bonwetsch, *Die Theologie des Methodios von Olympos*, AGWG.PH 7,1, Göttingen 1903, und Vinzenz Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos*, TU 69, Berlin 1958. Vgl. außerdem (mit Überblick über die Lit.) Rowan Williams, *Art. Methodios von Olympos*: TRE 22 (1992) 680-684.

⁷¹⁷ S. in diesem Sinne das Plädoyer von Lloyd G. Patterson, *Methodios on Origen in De Creatis*: Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, Boston College, 14-18 August 1989, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105, Leuven 1992, 497-508, und ders., *Methodios of Olympos. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington 1997.

⁷¹⁸ Dies gilt zweifellos sowohl für die theologischen Abhandlungen *Symposion*, *De autexusio*, *De resurrectione* und *De vita* als auch für die stärker exegetischen Schriften *De sanguisuga*, *De cibus* und *De lepra*.

⁷¹⁹ Einzig vollständig erhalten ist das *Symposion seu convivium decem virginium*, aber Ähnliches gilt etwa auch für die Fragmente des Dialogs *De libero arbitrio*.

Anthropologie gesehen, ohne welche die östliche Theologie des 4. Jahrhunderts vermutlich anders ausgesehen hätte.⁷²⁰

1. Die Wiederherstellung der Körperlichkeit

Der Mensch besteht freilich auch für Methodios aus Körper und Seele, wobei beide Teile die Herrschaft über den jeweils anderen Teil gewinnen können. Durch παρθενία (Jungfräulichkeit beziehungsweise Keuschheit) kann eine Christin oder ein Christ sicherstellen, daß die Seele Herrin des Körpers bleibt, und damit das Ebenbild Gottes im Menschen wiederherstellen.⁷²¹ Alle Getauften können in diesen „jungfräulichen“ Stand aufsteigen. Deshalb spricht sich Methodios vehement gegen die gnostische Vorstellung von der Existenz eines bösen Prinzips oder gar einer bösen Materie aus. Das Böse hat seinen Ursprung im freien Willen des Menschen, deshalb ist der Körper wie die gesamte Schöpfung Gottes keineswegs an sich böse oder schlecht.⁷²² Er gesteht zwar zu, daß es Hindernisse auf dem Weg zur Gotteserkenntnis gibt, wehrt sich aber dagegen, daß der menschliche Körper das Haupthindernis auf diesem Weg darstellt.⁷²³ In diesem Sinne versucht Methodios, vor allem die Anthropologie des Origenes und seiner Anhänger im Detail zu widerlegen.⁷²⁴ Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Schicksal des menschlichen Körpers nach dem Tod. Ähnlich wie Irenäus insistiert Methodios auf der leiblichen Auferstehung, die er als nicht vereinbar mit der origenistischen Anschauung von einem „geistlichen Leib“ (oder gar einer unkörperlichen Auferstehung) ansieht. Für die Annahme eines reineren geistlichen Leibes gibt es für Methodios keine Veranlassung, weil dieser von Gott geschaffene Leib ganz vollkommen sein kann. Auch die Präexistenz der Seele wird bestritten: Gott schafft den Menschen mit der Geburt und wird ihn in Körperlichkeit ebenso wie die gesamte Schöpfung am Ende aller Tage vollenden.

Dreh- und Angelpunkt dieser Überlegungen ist seine Kosmologie, nach der Gott und Gott allein verantwortlich ist für die Schöpfung, die er aus dem Nichts zum Wohle der Menschheit schafft. Es gibt deshalb nichts, was vor der Schöpfung neben und gleichzeitig mit Gott existiert, weder menschliche Seelen noch irgendwelche anderen

⁷²⁰ Dies ist die Grundthese der ausführlichen Arbeit von Bracht, die von einer „theozentrischen Anthropologie“ im Gegensatz zur herkömmlichen „anthropozentrischen“ sprechen möchte (z.B. Bracht, Vollkommenheit, 338).

⁷²¹ Method., *Conv.*

⁷²² Dieses Problem ist Hauptgegenstand seines Dialoges *De libero arbitrio*.

⁷²³ Method., *Res.* 1,29,2.

⁷²⁴ Ausführlich im gesamten Dialog *De resurrectione mortuorum*.

Geistwesen. Gott ist nicht nur der Former (πλάστης),⁷²⁵ Erschaffer (δημιουργός) und „Mischer“ (μίκτηρ) von Materie (ύλη),⁷²⁶ sondern er erschafft sie *ex nihilo*, und dies alles nur im Hinblick und zum Wohle des Menschen, der deshalb im Mittelpunkt dieser Schöpfung steht.⁷²⁷

2. Heilsgeschichte und Exegese

Exegetische Grundlage dieser Verteidigung der herausgehobenen Stellung des gesamten Menschen ist eine Vorstellung von der Ebenbildlichkeit, die Methodios in vier Phasen differenziert, und zwar sowohl allgemein-heilsgeschichtlich als auch individuell-soteriologisch. Die erste Phase ist die des Urzustandes, in dem der Mensch gemäß Gen 1,26 vollkommenes Ebenbild Gottes ist. Dieser Urzustand wird mit dem Sündenfall von einer Zeit der Unvollkommenheit und Sündigkeit des Menschen abgelöst. Mit Jesus Christus bricht eine dritte Phase der Heilsgeschichte an, die menschliche Vollkommenheit wieder möglich macht und mit dem Weltenbrand endet und damit in die vierte, nachzeitliche und eschatologische Phase mündet. Seine gesamte Exegese ist von diesem Schema geprägt. So teilt er die Schrift in vier Teile (1. Gen 1-3, wörtlich ausgelegt; 2. übriges AT ab Gen 3, wörtlich ausgelegt; 3. NT wörtlich ausgelegt und AT typologisch ausgelegt; 4. NT typologisch-eschatologisch ausgelegt). Vor allem aber findet er eine Analogie dieser vier Phasen auch in dem Weg zur Vollkommenheit des einzelnen Christen, der nicht nur seiner Ebenbildlichkeit verlustig gegangen ist, sondern bereits jetzt schrittweise die Vollkommenheit wiedererlangen kann, so daß es zur Vollendung im Eschaton nur noch ein kleiner Schritt ist. Diese Vollkommenheit leitet sich jedoch immer ausschließlich von Gott her, sie ist διὰ θεόν und nicht Ergebnis menschlichen Vermögens, was er gegen Teile des Platonismus immer wieder betont. Mit der Taufe erhält der Mensch Anteil an dieser Vollkommenheit, die im Eschaton vollendet werden kann, weil der menschliche Körper dort mit dem Heiligen Geist angefüllt wird. Damit greift er die origenistische Formel vom „geistigen Leib“ letztendlich doch auf, interpretiert sie jedoch um: Der geistige Leib ist nicht

⁷²⁵ Method., *Conv.* 2,4.

⁷²⁶ Method., *Arbitr.* 2,8; *Arbitr.* 3,7; *Arbitr.* 8,2; *Arbitr.* 12,1.

⁷²⁷ Auffallend ist in dem besonders wichtigen Abschnitt Method., *Arbitr.* 12 die Verwendung eines Vokabulars, das etwa von Markion für den alttestamentlichen Schöpfergott und die von ihm geschaffene böse Materie verwendet worden ist. Diese prononcierte Sicht vertritt Methodios vor allem auch in seiner nur in der Zusammenfassung des Photius (*cod.* 234) erhaltenen Schrift *De creatis*, in der er sich gegen eine dualistische Deutung von Mt 7,6 ebenso wie gegen die origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen und der Ewigkeit der Welt wendet.

unkörperlich, wie bei Origenes, sondern gerade die Vollendung des ganzen—körperlichen wie geistigen—Menschen.⁷²⁸

3. Würde und Rang des Menschen

Methodios bezieht damit eindeutig Stellung zur Frage des Wertes beziehungsweise Unwertes des menschlichen Körpers und der menschlichen Schwächen: Die Materie, aus der der Körper besteht, ist weder ungeordnet gottfern (so eine verbreitete mittelplatonische Position) noch selbst böse (so tendenziell die gnostischen Anthropologien). Quelle des Bösen ist ausschließlich die menschliche Autexusie, die den Menschen seit dem Sündenfall positiv wie negativ bestimmt.⁷²⁹ Die Auferstehung gibt dem ganzen Menschen seine ursprüngliche Würde (δόξα) wieder, die er im Sündenfall verloren hatte.⁷³⁰ Andererseits vergrößert sich damit aber auch der Abstand zwischen Mensch und Gottheit: Der gesamte diesseitige Mensch wird nun als geschaffen und endlich gesehen, die ontologische Verwandtschaft zwischen dem inneren Menschen und der Gottheit wird—gegen Origenes—abgelehnt. Während Methodios also in der Anthropologie vielleicht Origenes näher gestanden haben mag, als er selbst zugibt, so wird doch in diesem Punkt ihre Differenz ganz deutlich.

Epiphanios von Salamis

Die Argumentation des Methodios wird von Epiphanios von Salamis (ca. 315-403) nicht nur aufgegriffen,⁷³¹ sondern zu einer handfesten Häresieanklage gegen Origenes verschärft, verbunden mit einer Polemik gegen die anthropologischen Überreste der paganen Philosophie, sofern sie sich als solche zu erkennen gaben.⁷³² Wie bei Methodios findet sich

⁷²⁸ Z.B. Method., *Res.* 3,16,9.

⁷²⁹ Ausführlich erläutert in *De autexusio*.

⁷³⁰ Method., *Res.* 3,14-16.

⁷³¹ Auch Irenäus und Hippolyt dienen ihm wohl als Quellen.

⁷³² Zu den „Häresien“ des antihäretischen Hauptwerkes *Panarion/Adversus haereses* zählen neben Platonikern und Stoikern auch der Ἑλληνισμός und der Ἰουδαϊσμός. Epiphanios gründet seine Polemik gegen Origenes und den als seinen Nachfolger diffamierten Arius vor allem auf den Vorwurf, beide hätten sich von der hellenistischen Philosophie abhängig gemacht. Einen ausführlichen Überblick über die origenistischen Auseinandersetzungen gibt etwa Clark, *The Origenist Controversy*. Zum Charakter des epiphanischen Œuvre allg. s. vor allem Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanios of Cyprus and the Legacy of Origen*, PatMS 13, Macon 1988 (zur Anthropologie insbesondere 297-347). Außerdem Wilhelm Schneemelcher, Art. Epiphanios von Salamis: RAC 5 (1962) 909-927. Zur Kritik in der Frage der Auferstehung vgl. Henri Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*: Gr. 53 (1972), 679-716; Dechow, *Dogma*, 349-390.

eine asketische Grundhaltung, die etwa in der Debatte um Heirat und Keuschheit zutage tritt.⁷³³ Dies ist nur auf den ersten Blick ein Widerspruch zu seinen Attacken auf die origeneische Auffassung vom „geistlichen Menschen“, die ja ebenfalls in asketischen Forderungen Ausdruck finden konnte. Epiphanius begründet seine Widerlegung der pneumatischen Anthropologie des Origenes in erster Linie mit dem Glauben an die leibliche Auferstehung, der auf dem Spiel stehe, wenn nur das Geistliche den Menschen ausmache und deshalb das Paradies eine rein geistliche Welt ohne Unterschiede zwischen seinen Bewohnern sei.⁷³⁴ Zwar ist der Körper der Seele deutlich untergeordnet, aber gerade durch die seelische Kontrolle des Körpers kann sich ein Christ um die christliche Lehre verdient machen. So taucht in den Schriften des Epiphanius immer wieder der Begriff der körperlichen „Reinheit“ auf, die von den kirchlichen Amtsträgern eingefordert wird und sich nicht nur auf den moralischen Lebenswandel alleine bezieht, sondern die unverfälschte Weitergabe der kirchlichen Lehre (vor allem der Trinitätslehre) garantieren soll. Ein bestimmtes körperliches Verhalten—Ehelosigkeit oder Enthaltbarkeit—wird bei ihm damit geradezu zur formalen Grundlage inhaltlich korrekt bewahrter Theologie.⁷³⁵ Dieses Verständnis führt schließlich sogar zur Ablehnung der körperlichen Darstellung Jesu Christi, weil seine Botschaft nicht durch die Verbindung mit einem menschlichen Körper verunreinigt werden dürfe.⁷³⁶

Darüber hinaus setzt sich Epiphanius mit der *Imago-Dei*-Anthropologie seiner Zeit auseinander, was nicht zuletzt einen Einblick in die zeitgenössischen Auffassungen der Ebenbildlichkeit erlaubt:

Und du sagst, daß die Seele es sei, die nach dem Bild Gottes (geschaffen) ist, während der Apostel sagt: „Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer als ein zweischneidiges Schwert und durchdringend bis zu den Teilungen in der Seele.“⁷³⁷ Wenn aber die Seele teilbar ist, wie kann in ihr das Ebenbild Gottes liegen, der doch unteilbar ist? ... Und wenn du sagst, daß die Seele es nicht ist, dann steht dagegen, daß [die Schrift] auch die Seele schlicht Mensch nennt,

⁷³³ Epiph., *Haer.* 59,4 und Epiph., *Haer.*, *Exp. fid.* 21. Vgl. Pierre Nautin, *Divorce et remariage chez saint Épiphanie*: VigChr 37 (1983) 157-183 und dazu Henri Crouzel, *Encore sur divorce et remariage selon Épiphanie*: VigChr 38 (1984) 271-280.

⁷³⁴ Dies geschieht vor allem in seinen Predigten. In dieser Frage greift er nicht zuletzt auf Method., *Res.*, zurück, für den die origenistische Auffassung mit christlichem Auferstehungsglauben und Schöpfungslehre nicht ohne Spannung in Übereinstimmung zu bringen war.

⁷³⁵ Insbes. in Epiph., *De fide* 21.

⁷³⁶ Die nur in Fragmenten bei Nikephorus erhaltenen bilderfeindlichen Schriften sind bei Karl Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, Tübingen 1928, 356-366, identifiziert und reproduziert.

⁷³⁷ Hebr 4,12 (nicht wörtlich).

und der Mensch ist sowohl Seele als auch Leib. Aber vielleicht meinst Du, daß im Verstand (νοῦς) die Gottebenbildlichkeit liegt? Nun sagt die Schrift: „Ich sehe ein anderes Gesetz, das widerstreitet in meinen Gliedern und mich gefangen gibt in meinem Geiste dem Gesetze der Sünde, welches in meinen Gliedern ist.“ Wie sollte aber dasjenige, das gefangen genommen wird, nach dem Ebenbild Gottes sein? Dazu kommt, daß die Schrift sagt: „Psalmen singen will ich mit dem Verstand (νοῦς), Psalmen singen will ich mit dem Geist (πνεῦμα)“.⁷³⁸ Willst Du aber sagen, in der Tugend liege die Gottebenbildlichkeit, so werde ich dir entgegen: So sage mir von Adam, welche Tugend er geübt habe vor seiner Erschaffung. Im Anfang war [die Tugend] nicht da; von Anfang an aber war er nach Gottes Ebenbild geformt ... Schließlich könnte man noch sagen, in der Taufe liege die Gottebenbildlichkeit; aber wären dann die Gerechten, die die Taufe nicht empfangen haben, nicht nach dem Bild Gottes (geschaffen) gewesen?⁷³⁹

Die Seele, der Verstand, der Geist, die Tugend und die Taufe kommen also als Orte der Gottebenbildlichkeit in Betracht. Epiphanius möchte jedoch die Leiblichkeit des Menschen als Teil der Ebenbildlichkeit festhalten. „Gegner“ des Epiphanius ist zum einen die pagane Philosophie, der er wie an anderen Stellen auch die Wahrheit der Schrift entgegenhält—schärfer und unversöhnlicher, als es die ältere christliche Theologie in der Regel tat. Zum zweiten ist sein Gegenüber die Gnosis, die den Leib als Ort des Bösen grundsätzlich ablehnt—hier ist Epiphanius sicher von Irenäus abhängig (s.o.). Zum dritten wendet er sich gegen die Arianer, was im Zusammenhang mit seiner erwähnten scharfen Ablehnung der Christusbilder stehen könnte: Einer anti-arianischen Betonung der Göttlichkeit Christi steht seine bildliche Darstellung entgegen. Ob dies reicht, daraus wiederum auf eine deutlich negativere Anthropologie zu schließen, mag dahingestellt bleiben. Der vierte Gegner ist Origenes und dessen Auffassung vom „geistlichen“ Menschen. Der Vorwurf lautet, Origenes gehe davon aus, daß Adam die *imago Dei* verloren habe, weshalb alle heutigen Menschen nicht über die Ebenbildlichkeit ver-

⁷³⁸ IKor 14,15 (nicht wörtlich).

⁷³⁹ καὶ ἐὰν εἴπῃς ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα, λέγοντος τοῦ ἀποστόλου ὅτι "ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν διστομον καὶ δεικνούμενος ἄχρι μερισμῶν ψυχῆς", εἰ τοίνυν μερισμοὺς ἔχει ἡ ψυχὴ, ὁ θεὸς δὲ ἀμερίστος ἐστὶ, πῶς δύναται ἡ ψυχὴ εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα; ... καὶ ἐὰν εἴπῃς ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ, πάντως ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου κέκληκεν, καὶ ψυχὴ καὶ σῶμά ἐστιν ἄνθρωπος. ἀλλ' εἴποις τὸν νοῦν εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα. λέγει ἡ γραφὴ "ὁρῶ νόμον ἕτερον ἀντιστρατεύμενον ἐν τοῖς μέλεσί μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νοί μου τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου". πῶς οὖν αἰχμαλωτιζόμενος <ὁ νοῦς> ἔσται κατ' εἰκόνα; ὅτι "ψαλῶ τῷ νοί, ψαλῶ τῷ πνεύματι". καὶ ἐὰν εἴπῃς ἀρετὴν εἶναι τὸ κατ' εἰκόνα, ἐρῶ σοι· εἰπέ μοι περὶ τοῦ Ἀδάμ, ποίαν ἀρετὴν εἰργάσατο πρὸ τοῦ αὐτὸν πλάσθῃν; οὐ γάρ ἦν ἀρετὴ ἐν ἀρχῇ, ἀπ' ἀρχῆς δὲ ἐπλάσθη κατ' εἰκόνα ... καὶ ἐὰν εἴπῃς τὸ βάπτισμα εἶναι κατ' εἰκόνα, ἄρα οἱ μὴ λαβόντες βάπτισμα δίκαιοι οὐκ ἦσαν κατ' εἰκόνα; Epiph., *Anc.* 56 (GCS 25, 65,17-66,15; Übers. nach Josef Hörmann, BKV² 38, 89).

fügen.⁷⁴⁰ Vor allem aber schließt sich Epiphaneios der von Methodios geäußerten Auffassung an, man müsse den gesamten Menschen als Teil der geschaffenen, endlichen, veränderbaren und vergänglichen Welt begreifen, und lehnt die origenistische Sicht von der Verwandtschaft des inneren Menschen mit dem Göttlichen ab.

In diesem Sinne wurde demnach gegen Ende des 4. Jahrhunderts die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit weiter verfeinert. Epiphaneios freilich kommt in dieser Frage nicht wirklich zu einer Lösung, er zeigt jedoch mit seinen Häresiedefinitionen deutlich die Grenzen der *Imago-Dei*-Anthropologie in alle Richtungen auf und steht für eine grundsätzliche Abkehr von der origenistischen Lehre der ontologischen Verwandtschaft zwischen dem inneren Menschen und dem Göttlichen.

Basilios von Caesarea

Basilios von Caesarea (329-379), Gregor von Nazianz (329/30-390/91) und Gregor von Nyssa (330-395) werden häufig die „drei großen Kappadokier“ genannt, weil sie zusammen einen entscheidenden Beitrag zur dogmengeschichtlichen Entwicklung ihrer Zeit lieferten.⁷⁴¹ Dabei ist ihnen nicht zuletzt eine erfolgreicher Brückenschlag zwischen der älteren alexandrinischen und der sich gerade als Gegenpol entwickelnden antiochenischen Theologie gelungen, was einen erheblichen Teil ihrer Leistung ausmacht. Alle drei haben auch in der Anthropologie grundsätzliche Erörterungen angestellt, die für unsere Fragestellung Bedeutung haben. Basilios gehört dabei zu den wenigen christlichen Autoren, die von der Anthropologie auch zu konkreten sozialetischen Forderungen gelangen.⁷⁴²

1. Zusammensetzung und Zielbestimmung des Menschen

Die Äußerungen des Basilios zum Leib-Seele-Problem stehen in der Regel in enger Verbindung zu seiner Ethik:

Wir sind also Seele und Geist, sofern wir nach dem Ebenbild des Schöpfers geschaffen sind ... „Hab acht auf Dich“, das heißt: auf deine Seele! ... Erforsch dich selbst, wer du bist, lern deine Natur kennen; wisse, daß sterblich dein Leib, unsterblich aber die Seele! Wisse, daß zweifach unser Leben: das eine im Fleisch wohnend, rasch vorüber-

⁷⁴⁰ Ausgeführt in Epiph., *Haer.* 64,4-9. Vgl. dazu Dechow, *Dogma*, 302-315.

⁷⁴¹ Auch Amphilochius von Ikonium, ein Vetter des Gregor von Nazianz, wird in der Regel zu „den Kappadokiern“ gezählt, aber in den wenigen erhaltenen Schriften läßt sich zur Anthropologie nichts finden, was über die Erkenntnisse der anderen Kappadokier hinausweisen würde. Deshalb lasse ich Amphilochius an dieser Stelle unberücksichtigt.

⁷⁴² Vgl. dazu ausführlich etwa Klaus Koschorke, *Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilios von Cäsarea*, Par. 32, Freiburg/Ch 1991, insbes. 87-96.284-324.

gehend, das andere der Seele verwandt und ohne körperliche Begrenzung.⁷⁴³

Hier findet sich also eine deutliche Unterscheidung zwischen dem sterblichen Leib und der unsterblichen und deshalb wertvolleren Seele. Darüber hinaus unterscheidet Basilios ganz platonisch zwei Teile der Seele, den begehrenden und den vernünftigen (der über den begehrenden die Herrschaft ausüben soll).⁷⁴⁴ Basilios läßt im übrigen keinen Zweifel daran, daß für ihn die Anthropologie „erkenntnistheoretische“ Grundlage der Theologie ist: Wer sich selbst als Mensch erkennt, erkennt Gott, weil er der Schöpfer des Menschen ist.

Die Thematisierung der Ebenbildlichkeit im Zusammenhang mit den trinitätstheologischen Überlegungen zur Christologie gehört zu den berühmtesten Teilen des Werkes des Basilios von Cäsarea. Mit der Vorstellung von Christus als einem Abbild Gottes scheint ihm eine geeignete Ausdrucksweise an die Hand gegeben zu sein, um die neunizänische Position schriftgemäß zu formulieren.⁷⁴⁵ Tatsächlich liegt ein zentraler Grund für diese Überlegungen in seiner Anthropologie, der an einer Zusammensicht von ὁμοίωσις und εἰκὼν gelegen ist.⁷⁴⁶

Einerseits steht für Basilios fest,

daß Gott uns alles unterworfen hat, weil wir nach dem Bild des Schöpfers erschaffen worden sind.⁷⁴⁷

⁷⁴³ Ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμεν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, καθ' ὃν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γεγενήμεθα ... πρόσεχε σεαυτῷ, τούτέστι· τῇ ψυχῇ σου ... Ἐξέτασον σεαυτὸν τίς εἶ, γνῶθι σεαυτοῦ τὴν φύσιν· ὅτι θνητὸν μὲν σου τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχὴ, καὶ ὅτι διπλὴ τίς ἐστιν ἡμῶν ἡ ζωὴ· ἡ μὲν οἰκεῖα τῇ σαρκί, ταχὺ παρερχομένη, ἡ δὲ συγγενὴς τῇ ψυχῇ, μὴ δεχομένη περιγραφὴν. Bas. Caes., *Hom. in illud: Attende tibi ipsi (Dt 15,9)* 2,3 (CPG 2847; ed. Rudberg, 26,17-27).

⁷⁴⁴ Bas. Caes., *Hom.* 13,7. Vgl. dazu etwa Augustins Lehre von der trinitarischen Struktur der Seele (*Aug. Trin.* 14,8)!

⁷⁴⁵ Dabei geht es vor allem um die Spannung zwischen dem Bekenntnis zu Christus als präexistent und „wesenseins mit dem Vater“ und der Zeugung des Sohnes durch den Vater. S. Bas. Caes., *Contra Eunom.* 1-3; Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron* 9,6. Vgl. dazu etwa die Studien Volker Henning Drecolls, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, FKDG 66, Göttingen 1996, insbes. 92-96; Philip Rousseau, *Basil of Caesarea, The Transformation of the Classical Heritage* 20, Berkeley 1994; Jean Gribomont, *Saint Basile, Evangile et Eglise*, Begrolles 1984; Paul Jonathan Fedwick (Hg.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, 2 Bde., Toronto 1981; Hermann Doerries, *De Spiritu Sancto. Ein Beitrag des Basilios zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, AAWG.PH 3/39, Göttingen 1956. Weitere Lit. bei Wolf-Dieter Hauschild, *Art. Basilios von Caesarea: TRE* 5 (1980) 312f.

⁷⁴⁶ S. dazu etwa die Diss. von Karl Berther, *Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilios von Cäsarea. Ein anthropologisch-ethischer Versuch*, Freiburg/Ch 1974.

⁷⁴⁷ ... ὅτι πάντα ὑπέταξεν ἡμῖν, διὰ τὸ κατ' εἰκόνα ἡμᾶς πεποιηθῆαι τοῦ κτίσαντος. Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron* 9,5 (SC 26,508,18f).

Andererseits liegt darin auch eine—uns spätestens seit Origenes wohlbekannte—Verpflichtung:

Es ist uns aufgetragen, Gott ähnlich zu werden gemäß der Fähigkeit der menschlichen Natur. Verähnlichung aber gibt es nicht ohne Erkenntnis.⁷⁴⁸

Das *ὁμοιωθῆναι τῷ θεῷ* ist für Basilios unveränderliche Zielbestimmung des Menschen, der von Beginn der Schöpfung zur Gotteserkenntnis (Gnosis) befähigt ist und deshalb—platonisch formuliert—nach dem Guten zu streben hat. Die *εἰκὼν* ist unzerstörbar und damit unabhängig von Sünde, Nationalität, sozialer Stellung, Geschlecht etc.

Basilios überliefert uns aber auch noch, daß die Diskussion um das Bild und die Rolle des Menschen zu den Themen gehörte, die seine Leser und Zuhörer am meisten interessierte.⁷⁴⁹ Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Basilios neben Johannes Chrysostomos der herausragende christliche Sozialethiker des 4. Jahrhunderts ist, der immer wieder soziale Mißstände theologisch reflektiert.⁷⁵⁰ Neben dem Verweis auf Gottes Gebote tauchen bei Basilios zwei schöpfungstheologische Argumente auf: 1. Der Mensch ist seinem Schöpfer gegenüber für seine eigenen Handlungen verantwortlich. 2. Die Zusage der *ὁμοίωσις* steht jedem Christen mit der Taufe prinzipiell offen, weshalb jeder Christ auch verpflichtet ist, sich um Gottangleichung durch Tugend zu bemühen. Dabei sind es insbesondere die Frage der sozialen Stellung und die Frage des Eigentums, die er angesichts der gleichen, ebenbildlichen Schöpfung aller Menschen immer wieder diskutiert.⁷⁵¹ Eine gleichmäßige Verteilung der weltlichen Güter ist für Basilios näher an der ursprünglichen Schöpfungsordnung als der bestehende Zustand,⁷⁵² was sich für ihn praktisch jedoch nur im Mönchtum in gewissem Grade umsetzen läßt.⁷⁵³ Eine Ausnahme stellt immerhin seine Einrichtung des berühmten „Krankenhauses“ (vielleicht besser: „Sozialasyls“) in Caesarea dar, in dem Menschen ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung aufgenommen werden sollten.⁷⁵⁴ Das hinter diesen

⁷⁴⁸ ... ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δὲ οὐκ ἄνευ γνώσεως. Bas. Caes., *Spir.* 1,2 (SC 17, 252,19-21).

⁷⁴⁹ Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron* 9,6. Vgl. zu dieser Frage allg. die Arbeit des Chadwicksschülers Markos A. Orphanos, *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athen 1975, insbes. 69-94.

⁷⁵⁰ Insbesondere in den überlieferten Homilien.

⁷⁵¹ Z.B. Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron* 7,3f; *Hom.* 7,5 und 8,4,8.

⁷⁵² Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron* 7,1.

⁷⁵³ Vgl. etwa Bas. Caes., *Reg. fus.* 8,1 und 9,10.

⁷⁵⁴ Begeistert und ausführlich beschrieben von Gregor von Nazianz, *Or.* 20. Vgl. dazu in diesem Sinne etwa Eduard Seidler/Karl-Heinz Leven, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, 7. Aufl. 2003, 78-80; Koschorke, *Spuren*, insbes. 306-311.

Überlegungen stehende Gleichheitsideal ist tief in der basilianischen Auslegung von Gen 1 verwurzelt.⁷⁵⁵

2. Würde und Rang des Menschen

Die Anthropologie spielt also für die Theologie wie für die Sozialethik des Basilios eine zentrale Rolle, sie führt aber auch zu seiner Auffassung von einer besonderen Würde des Menschen. Diese Würde kann er *δόξα* oder *ὑψος* nennen als eine Würde und Erhabenheit, die der Mensch vor dem Fall bei Gott hatte und durch das Streben nach einer anderen Würde zunächst verlor. Die christliche Ethik, die sich bei Basilios um den Gegenbegriff der *ταπεινοφροσύνη* dreht,⁷⁵⁶ zeigt den Weg auf zur stückweisen Wiedererlangung dieser Würde.⁷⁵⁷ Aber auch hier wird wieder klar, daß bereits der ursprüngliche Besitz der *δόξα* und die Möglichkeit zu ihrer Wiedererlangung den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Dies bedeutet eine von sozialer Stellung und persönlicher Situation unabhängige Auszeichnung eines jeden Menschen über allen anderen Dingen und Lebewesen der Schöpfung:

Verzweifle also nicht an dir selbst und laß nicht alle frohe Hoffnung fahren, weil du nichts von dem hast, was in diesem Leben wünschenswert ist. Weise vielmehr deine Seele hin auf jene Güter, die Gott dir schon zuteil werden ließ und die laut Verheißung später deiner harren. Fürs erste bist Du ein Mensch, allein von den Lebewesen von Gott gestaltet. Muß nicht, wenn du vernünftig nachdenkst, das dich zur höchsten Freude stimmen, daß du unmittelbar von der Hand Gottes, der alles erschaffen, gebildet worden bist, daß du, ein Ebenbild deines Schöpfers geworden, mit einem guten Lebenswandel zu gleicher Würde mit den Engeln dich erschwingen kannst?⁷⁵⁸

Der Mensch hat also für Basilios die Möglichkeit zur *ὁμοτιμία* mit den Engeln, eine Möglichkeit, die einerseits abhängig vom Einsatz der menschlichen Vernunft ist, andererseits aber bereits als Möglichkeit dem

⁷⁵⁵ Zu weiteren möglichen Motiven vgl. Koschorke, Spuren, 77-84.310f u.ö.

⁷⁵⁶ Der Begriff wird bereits ausführlich verwendet bei Clem. Al., *Str.* 3,6,48-51. Vgl. außerdem etwa Greg. Naz., *Carm.* 1,2,86 u.ö. und Chrys., *Hom. in Phil.* 6 (CPG 4432).

⁷⁵⁷ Ausführlich ist dieser Weg etwa geschildert in der Homilie *De humilitate*, in der er mit dem Wortfeld von „Würde“, „Erhabenheit“ und „Demut“ spielt.

⁷⁵⁸ Μὴ τοίνυν ἀπογνῶς σεαυτοῦ, μὴδ', ὅτι οὐδὲν ζῆλων ἐν τῷ παρόντι σοι πρόσεστι, πᾶσαν ἀγαθὴν ἀπορρίψης ἐλπίδα· ἀλλ' ἀνάγαγε σεαυτοῦ τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ἤδη ὑπὲρ ἡμᾶς σοι παρὰ θεοῦ ἀγαθὰ, καὶ πρὸς τὰ δι' ἐπαγγελίας εἰς ὕστερον ἀποκείμενα. Πρῶτον μὲν οὖν, ἄνθρωπος εἶ, μόνον τῶν ζώων θεόπλαστον. Ἄρ' οὐκ ἐξαρκεῖ τοῦτο σωφρόνως λογιζομένῳ πρὸς εὐθυμίαν τὴν ἀνωτάτω, τὸ ὑπ' αὐτῶν τῶν χειρῶν τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα συστησαμένου διαπλασθῆναι; ἔπειθ' ὅτι κατ' εἰκόνα γεγεννημένος τοῦ κτίσαντος, δύνασαι πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων ὁμοτιμίαν δι' ἀγαθῆς πολιτείας ἀναδραμεῖν; Bas. Caes., *Hom. in illud: Attende tibi ipsi (Dt 15,9)* 6 (CPG 2847; ed. Rudberg, 33,2-10; Übers. nach Anton Stegmann, BKV² 47, 191).

Menschen eine herausgehobene Würde gegenüber allen anderen Lebewesen verleiht. Abgeleitet davon ist—trotz aller anthropologischen Dichotomie—auch eine besondere Würde des menschlichen Körpers:

Hab nach der Betrachtung der Seele gefälligst acht auch auf den Bau des Körpers und bewundere ihn als würdige Wohnung, die der beste Werkmeister für die vernünftige Seele geschaffen hat.⁷⁵⁹

Diese Würde wird besonders deutlich im Vergleich mit den Körpern der Tiere, denen diese Auszeichnung fehlt. Der *status rectus* macht den Gegensatz zu den Tieren manifest:

[Der Schöpfer] hat von den lebenden Wesen nur den Menschen aufrecht gestaltet, auf daß du schon aus der Gestalt erkennst, daß dein Leben eine überirdische Herkunft hat. Denn alle Vierfüßler blicken zur Erde und neigen sich zum Bauche hin; dem Menschen ist vorbehalten der Aufblick zum Himmel, damit er nicht dem Bauche diene und den Gelüsten des Bauches, sondern sein ganzes Streben auf den Weg nach oben richte.⁷⁶⁰

Status rectus, Ebenbildlichkeit und die Möglichkeit und Verpflichtung zur *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* machen also zusammengenommen für Basilios die besondere Würde des Menschen aus. In allen diesen, uns inzwischen gut bekannten Punkten ist er nicht originell, aber bei keinem anderen Denker bis dahin ist die daraus abgeleitete sozialetische Verpflichtung stärker herausgearbeitet.

Gregor von Nazianz

Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Nemesios von Emesa⁷⁶¹ teilen gemeinsam die Auffassung, im zwei- beziehungsweise mehrteiligen Aufbau des Menschen sei eine von Gott gewollte Entsprechung zur übrigen Schöpfung zu sehen, die dem Menschen eine besondere Würde zuteil werden läßt. Dieser Ansatz findet eine gewisse Fortsetzung in der auch von der Stoa vorbereiteten mittelalterlichen Mikrokosmos-

⁷⁵⁹ Πρόσχες, εἰ δοκεῖ, μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς θεωρίαν, καὶ τῇ τοῦ σώματος κατασκευῇ, καὶ θαύμασον ὅπως πρέπον αὐτὸ καταγώγιον τῇ λογικῇ ψυχῇ ὁ ἀριστοτέχνης ἐδημιούργησεν. Bas. Caes., *Hom. in illud: Attende tibi ipsi* (Dt 15,9) 8 (CPG 2847; ed. Rudberg, 36,8-10; Übers. nach Anton Stegmann, BKV² 47,194).

⁷⁶⁰ Ὅρθιον ἔπλασε μόνον τῶν ζώων τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος εἰδῇς ὅτι ἐκ τῆς ἀνωθεν συγγενείας ἐστὶν ἡ ζωὴ σου. Τὰ μὲν γὰρ τετράποδα πάντα πρὸς τὴν γαστέρα νένευκεν· ἄνθρωπῳ δὲ ἐτοίμη πρὸς οὐρανὸν ἡ ἀνάβλεψις, ὥστε μὴ σχολάζειν γαστρί, μηδὲ τοῖς ὑπὸ γαστέρα πάθεσιν, ἀλλ' ὅλην ἔχειν τὴν ὁρμὴν πρὸς τὴν ἄνω πορείαν. Bas. Caes., *Hom. in illud: Attende tibi ipsi* (Dt 15,9) 8 (CPG 2847; ed. Rudberg, 36,10-15; Übers. nach Anton Stegmann, BKV² 47,194).

⁷⁶¹ Die Schrift des Nemesios von Emesa wurde lange unter dem Namen Gregor von Nyssas überliefert, was dessen Ansehen als für die christliche Anthropologie wichtigstem Kirchenvater mitbegründet hat. Vgl. in diesem Sinn Telfer, *The Birth of Christian Anthropology*, 350.

Makrokosmos-Auffassung,⁷⁶² wie sie dann im 7. Jahrhundert ausführlich von Maximus Confessor systematisiert wurde.⁷⁶³

1. Leiblich handeln um zu schauen

Ähnlich wie Basilios sieht Gregor von Nazianz Leib und Seele des Menschen als grundsätzlich ganz verschieden an. Er ruft deshalb zu Wohltätigkeit auf, um die Seele von den negativen Folgen eines dem Leiblichen verpflichteten Lebens zu befreien.⁷⁶⁴ Die Seele ist das Höhere, der Leib das Niedere, dennoch ist der menschliche Leib durchaus in der Lage, zum Ziel des Geistigen, der Erkenntnis Gottes beizutragen:

Handeln führt zum Schauen. Diene der Seele durch den Körper ... [Das Himmelreich] besteht aber nach meiner Ansicht in nichts anderem als in dem Reinsten und Vollkommensten. Das Vollkommenste aber, was es gibt, ist die Erkenntnis Gottes.⁷⁶⁵

Die an Basilios erinnernde sozialetische Komponente der Anthropologie wird hier also als ein Weg zur Gotteserkenntnis verstanden.⁷⁶⁶ Gregor bleibt dabei nicht stehen, sondern er sieht in dieser anthropologischen Konstitution eine besondere Bedeutung:

Ja, David sagt: Ich sehe von allem andern einmal ab und blicke nur auf mich selbst, die menschliche Natur insgesamt und ihre Zusammensetzung. Woraus sind wir zusammengesetzt? Und was bewegt uns? Und wie kann sich überhaupt Unsterbliches mit Sterblichem vermischen? Warum stürze ich nach unten und werde

⁷⁶² Der Gedanke vom Menschen als einem Mikrokosmos taucht bereits bei den ionischen Naturphilosophen auf und ist von da an breit belegt. Vgl. Rudolf Allers, *Microcosmos*. From Anaximandros to Paracelsus: Tr. 2 (1944) 319-407. S. auch die ausführliche Studie über die Entwicklung des Kosmosbegriffes bei Walther Kranz, *Kosmos*, ABG 2/1, Bonn 1955, und ABG 2/2, Bonn 1957.

⁷⁶³ S. dazu ausführlich Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 2. Aufl. Chicago 1995; ders., *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood 1985. Bereits bei den Vorsokratikern finden sich Anschauungen, die in diese Richtung weisen, und Platons Ideenlehre konnte ebenfalls in diesem Sinne interpretiert werden, auch wenn ihm der Begriff vermutlich noch fehlte. Vgl. in diesem Sinne etwa Schumacher, *Antike Medizin*, 220-242.

⁷⁶⁴ S. z.B. Greg. Naz., *Or.* 14.

⁷⁶⁵ πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας· ἐκ τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ φιλοπόνῃσιν ... Ἦγοῦμαι δὲ μὴ ἄλλο τι τοῦτο εἶναι, ἢ τὸ τυχεῖν τοῦ καθαρωτάτου τε καὶ τελεωτάτου· τελεωτάτου δὲ τῶν ὄντων, γνῶσις Θεοῦ. Greg. Naz., *Or.* 20,12 (SC 270, 82,7-20; Übers. Philipp Haeuser, BKV² 59, 413f).

⁷⁶⁶ An anderer Stelle faßt er den christlichen Weg zu Gott dementsprechend zusammen als „Bruder- und Gattenliebe, Jungfräulichkeit, Armenfürsorge, Psalmengesang, Nachtwachen und [Buß-]Tränen“ (φιλαδελφία, φιλανδρία, παρθενία, πτωχοτροφία, ψαλμωδία, πάννυχον στάσις, δάκρυον). Greg. Naz., *Or.* 27,7 (SC 250,86).

nach oben getragen? Wie bewegt sich die Seele? Wie gibt sie Leben und hat sie an den Leidenschaften teil? Wie ist der Geist zugleich begrenzt und unbegrenzt, einerseits in uns bleibend, andererseits alles in schneller Bewegung und Fahrt durchziehend? Wie wird der Geist kraft des Wortes erfaßt und gibt einen Teil von sich, wie bewegt er sich durch die Luft und kommt mittels der Dinge wieder zurück? Wie hat er teil an der Wahrnehmung und zieht sich doch von den Sinnen zurück? Und vor allem: Wie wurden wir zuallererst in der Werkstatt der Natur geformt und gestaltet, und wie erhielten wir unsere endgültige Gestalt und Vollendung? Wie ist das mit unserem Appetit auf Speisen und mit ihrer Verteilung? Und wer hat uns spontan zu den allerersten Quellen geführt, von denen alles Leben seinen Ausgang nimmt? Wieso ernährt sich der Leib von Speisen, die Seele aber vom Wort? Was ist das bei Eltern und Kindern für eine Neigung der Natur und was für ein gegenseitiges Verhalten, daß man in Liebe vereint ist? Wie kommt es, daß die Arten festen Bestand haben, sich aber in ihren jeweiligen Ausprägungen so sehr unterscheiden, daß man mit der großen Zahl der Eigentümlichkeiten an gar kein Ende kommt? Wie ist es möglich, daß dieselbe Art von Lebewesen zugleich sterblich und zugleich unsterblich ist, sterblich, weil sie zugrunde geht, unsterblich, weil sie immer wieder neu gezeugt wird? Denn das eine geht von dannen, das andere erscheint an seiner Stelle, wie bei einem Fluß, der vorbeiströmt und nicht stehenbleibt und verweilt.⁷⁶⁷

Gregor stellt hier einen ganzen Katalog anthropologischer Fragen auf, die er ohne Zweifel teilweise aus der paganen Philosophie übernimmt und deren Beantwortung sich erst Nemesios von Emesa systematisch vornimmt. Stattdessen kommt Gregor sogleich zu dem Schluß, daß der Mensch kein Mängelwesen ist, sondern gerade die Zusammensetzung seines Körpers ihn als einen guten „Mikrokosmos“ erweist:

Lange könnte man noch weiter philosophieren über unsere Gliedmaßen und Körperteile, ihre harmonische Verbindung miteinander. Zum Nutzen und zur Schönheit zugleich stehen sie nach dem Gesetz und der Ordnung der Natur entweder beieinander oder sind voneinander

767

ἵνα γὰρ τὰλλα ἐάσας, φησί, πρὸς ἑμαυτὸν βλέψω, καὶ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ σύμπηξιν, τίς ἢ μίξις ἡμῶν; τίς ἢ κίνησις; πῶς τὸ ἀθάνατον τῷ θνητῷ συνεκράθη; πῶς κάτω ῥέω, καὶ ἄνω φέρομαι; πῶς ψυχὴ περιγράφεται; πῶς ζωὴν δίδωσι, καὶ πάθους μεταλαμβάνει; πῶς ὁ νοῦς καὶ περιγραπτὸς καὶ ἀόριστος, ἐν ἡμῖν μένων, καὶ πάντα ἐφοδεύων τάχει φορᾶς καὶ ρεύσεως; πῶς μεταλαμβάνεται λόγῳ καὶ μεταδίδοται, καὶ δι' ἀέρος χωρεῖ, καὶ μετὰ τῶν πραγμάτων εἰσέρχεται; πῶς αἰσθήσει κοινωνεῖ, καὶ συστέλλεται ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων; καὶ ἔτι πρὸ τούτων, τίς ἢ πρώτη πλάσις ἡμῶν καὶ σύστασις ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ; καὶ τίς ἢ τελευταία μόρφωσις καὶ τελειωσις; τίς ἢ τῆς τροφῆς ἔφεσις καὶ διάδοσις; καὶ τίς ἡγαγεν ἐπὶ τὰς πρώτας πηγὰς καὶ τοῦ ζῆν ἀφορμὰς αὐτομάτως; πῶς στίχοις μὲν σῶμα, λόγῳ δὲ ψυχὴ τρέφεται; τίς ἢ τῆς φύσεως ὁλκὴ καὶ πρὸς ἄλληλα σχέσις τοῖς γεννώσι καὶ τοῖς γεννωμένοις, ἵνα τῷ φίλτρῳ συνέχηται; πῶς ἐστηκότα τε τὰ εἶδη καὶ τοῖς χαρακτηρίσι διεσθηκότα, ὧν τοσούτων ὄντων αἱ ιδιότητες ἀνέφικτοι; πῶς τὸ αὐτὸ ζῶον θνητὸν καὶ ἀθάνατον, τὸ μὲν τῇ μεταστάσει, τὸ δὲ τῇ γεννήσει; τὸ μὲν γὰρ ὑπεξῆλθε, τὸ δὲ ἀντεισῆλθεν, ὥσπερ ἐν ὀλκῷ ποταμοῦ μὴ ἐστῶτος καὶ μένοντος. Greg. Naz., *Or.* 28,22 (SC 250,144,13-146,12; Übers. Hermann Joseph Sieben, FC 22,139-141).

getrennt, stehen schützend vor anderen oder werden selber geschützt, bilden eine Einheit oder haben sich aufgeteilt, umfassen andere oder sind selber umfaßt. Vieles ließe sich über die Stimme und das Gehör sagen, wie die Stimme von den Stimmorganen hervorgebracht wird und wie (sie) das Gehör aufnimmt, wie sie miteinander dadurch in Kontakt treten, daß die dazwischen liegende Luft stoßweise bewegt und geformt wird; vieles auch über unsere Augen, die auf geheimnisvolle Weise und mit gesehenen Dingen in Gemeinschaft stehen und allein durch unseren Willen bewegt werden und denen es wie unserem Geist ergeht, denn mit der gleichen Geschwindigkeit, mit der dieser bei den geistigen Dingen ist, sind unsere Augen bei den sichtbaren Dingen; vieles auch über die anderen Sinne, die eine Art von Behältnis sind für die Dinge der Außenwelt, die von der Vernunft nicht näher in Augenschein genommen werden können; vieles auch über das Ausruhen im Schlaf, über die Traumgebilde, das Gedächtnis und die Wiedererinnerung, das Überlegen, das Verlangen und Streben, kurz über alles, was diesen Mikrokosmos „Mensch“ ausmacht.⁷⁶⁸

Trotz der grundsätzlich asketischen und tendenziell leibfeindlichen Ausrichtung seiner Sozialethik ist es bei Gregor von Nazianz der ganze Mensch mit allen diesen Komponenten, der als Analogie zur gesamten Schöpfung angesehen wird. Die stoische Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung klingt hier an.⁷⁶⁹ Dem Menschen wird damit eine Art „göttlicher Inhalt“ zuerkannt, was für Gregor seine Würde ausmacht. Ultimativ gesteigert wird aus diesem Gedankengang der teleologische Gottesbeweis, mit dem Gregor aus der Wohlgeordnetheit von Mensch und Kosmos auf die Existenz des Schöpfergottes schließt.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ πολλά δ' ἂν ἔτι φιλοσοφήσαις περὶ μελῶν καὶ μερῶν, καὶ τῆς πρὸς ἄλληλα τούτων εὐαρμοστίας, πρὸς χρεῖαν τε ὁμοῦ καὶ κάλλος συνεστῶτων τε καὶ διεστῶτων, προεχόντων τε καὶ προεχομένων, ἐνουμένων τε καὶ σχιζομένων, περιεχόντων τε καὶ περιεχομένων, νόμῳ καὶ λόγῳ φύσεως. πολλά περὶ φωνῶν καὶ ἀκοῶν· πῶς αἱ μὲν φέρονται διὰ τῶν φωνητικῶν ὀργάνων, αἱ δὲ ὑποδέχονται, διὰ τῆς ἐν μέσῳ τοῦ ἀέρος πληγῆς καὶ τυπώσεως ἀλλήλαις ἐπιμιγνύμεναι. πολλά περὶ ὄψεως ἀρρήτως κοινωνοῦσης τοῖς ὀρατοῖς, καὶ μόνῳ τῷ βούλεσθαι καὶ ὁμοῦ κινουμένης, καὶ ταῦτὸν τῷ νοῖ πασχούσης· μετὰ γὰρ τοῦ ἰσοῦ τάχους ἐκεῖνός τε μίγνυται τοῖς νοουμένοις καὶ αὐτῇ τοῖς ὁρωμένοις. πολλά περὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, αἱ παραδοχαὶ τινὲς εἰσι τῶν ἔξωθεν, λόγῳ μὴ θεωρούμεναι. πολλά περὶ τῆς ἐν ὕπνῳ ἀναπαύσεως, καὶ τῆς δι' ὄνειράτων ἀναπλάσεως, μνήμης τε καὶ ἀναμνήσεως, λογισμοῦ τε καὶ θυμοῦ καὶ ἐφέσεως, καὶ συντόμως εἰπεῖν, ὅσοις ὁ μικρὸς οὗτος κόσμος διοικεῖται, ὁ ἄνθρωπος. Greg. Naz., Or. 28,22 (SC 250,146,13-148,7; Übers. Hermann Joseph Sieben, FC 22,141-143).

⁷⁶⁹ S. etwa Greg. Naz., Or. 34,8 und 34,12.

⁷⁷⁰ Greg. Naz., Or. 14,23 und Or. 28,6.

2. Exegetische Grundlagen und Würde des Menschen

Gregor von Nazianz verherrlicht die gute Schöpfung Gottes deutlicher als die meisten anderen christlichen Autoren seiner Zeit, wie bereits zu sehen war.⁷⁷¹ Der Mensch erscheint darin als eine Mischung aus himmlischer und irdischer Schöpfung. Den „himmlischen Anteil“ nennt er in diesem Zusammenhang „Bild Gottes“:

So und aus diesen Gründen schuf er die geistige Welt, soweit ich darüber zu philosophieren vermag, in kleiner Rede das Große abmessend. Als er aber die ersten Dinge in ihrem Wohlverhalten sah, da dachte er die zweite leibhafte und sichtbare Welt sich aus. Diese besteht aus Himmel und Erde, dem Gefügten und dem Geballten, das mitten zwischen ihnen ist. Füge hinzu die alles Lobes werthe Wohlgestalt im einzelnen, die des Lobes würdigere Wohlgefüghtheit, Wohlgestimmtheit aller Teile, jede schön zum anderen stimmend, alle aber zu dem Ganzen, eine Welt schön auszufüllen. Damit wollte er beweisen, daß er imstande sei, nicht nur eine ihm verwandte, sondern eine gänzlich fremde Welt zu gründen. Der Gottheit verwandt sind die geistigen Wesen, die auch nur mit dem Geiste ergriffen werden können. Gar ferne aber sind die, die unter die Sinne fallen, und von diesen noch ferner, die ganz ohne Regung und Seele sind ... Denn der Geist und der äußere Sinn, so verschieden voneinander, hielten sich schon in ihren Grenzen und trugen des Schöpfer-Logos' Größe in sich, schweigende Kunder großmächtigen Werkes, laut ausrufende Herolde. Denn Merkmal höherer Weisheit ist die Mischung, ein Merkmal bunter Pracht der Natur. Noch war der ganze Reichtum der Gutheit nicht zu erkennen. Aus beiden aber wollte der Werker, der Logos, ein Lebewesen, unsichtbaren und sichtbaren Wesens, erscheinen lassen. Darum erschuf er den Menschen. Den Leib nahm er vom Stoff, der vorher schon erschaffen war, und teilte ihm seinen Lebenshauch mit. Die Schrift nennt ihn: geistige Seele und Ebenbild Gottes. So setzte er eine zweite Welt, in kleiner die große, auf die Erde, königlich aber beherrscht von oben: Erdensohn und Himmelskind, zeitgebunden und unsterblich, sichtbar und des Geistes mächtig, Mitte zwischen Groß und Klein, Geist aus Gott und wieder Fleisch, Geist aus Gnade, Fleisch aus Hochmut: Geist um seiner Dauer willen und zu rühmen seinen Gönner, Fleisch dagegen um zu leiden und im Stolz auf seine Größe durch das Leid gemahnt zu werden und daran sich zu erziehen; Wesen hier zum Heil gelenkt, auf dem Weg zu anderen Welten, und, des Mysteriums äußerstes Maß, durch die Neigung zu Gott selber göttlich geworden.⁷⁷²

⁷⁷¹ Vgl. aber auch Bas. Caes., *Hom. in Hexaemeron*. S. dazu vor allem den Abschnitt Greg. Naz., *Or.* 28,22-30, für den man sowohl aristotelischen als auch stoischen Einfluß angenommen hat (vgl. etwa Bernhard Wyß, Art. Gregor II [Gregor von Nazianz]: RAC 12 [1983] 828 und 831). Zur Kosmologie Gregors insgesamt s. zuletzt Anne Richard, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, EAug 169, Paris 2003, insbes. 62-84 (zum guten Schöpfergott).

⁷⁷² Οὕτω μὲν οὖν ὁ νοητὸς αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπέστη κόσμος, ὥς ἐμὲ γοῦν περὶ τούτων φιλοσοφῆσαι, μικρῷ λόγῳ τὰ μεγάλα σταθμώμενον. Ἐπει δὲ τὰ πρῶτα καλῶς

Auch hier ist es das Geistige innerhalb einer dichotomen Anthropologie, das mit der Ebenbildlichkeit in Zusammenhang gebracht wird. Der Abschnitt macht deutlich, daß die Ebenbildlichkeit hier so etwas wie eine „ästhetische“ Komponente hat.⁷⁷³ Der Mensch ist nicht zuletzt deshalb ein besonders herausgehobener Teil der göttlichen Schöpfung, weil an ihm das Göttliche sichtbar wird: Nicht nur, weil er die Möglichkeit zur Gotteserkenntnis hat (s.o.), sondern auch, weil er konkret ἐν μικρῷ die Schönheit Gottes und seiner Schöpfung symbolisiert. Eine Folge dieser Auffassung sind die drastischen Worte, die Gregor gegen jeden menschlichen Angriff auf dieses Ebenbild findet: So warnt er die Frauen, daß der Richter der Welt die Geschminkte verstoßen wird, weil sie beim Jüngsten Gericht nicht als Bild Gottes erkennbar sein wird.⁷⁷⁴ Vor allem aber gelingt es Gregor auf diese Weise, trotz seiner dichotomen Anthropologie den ganzen Menschen als einer ganz besonderen Würde teilhaftig zu beschreiben. Grundlage ist Gottes Schöpfung des Menschen mit einer allen—auch etwa Frauen und Männern—⁷⁷⁵ gemeinsamen Natur, wenn auch zusammengesetzt aus einem geistigen und einem leiblichen Teil. Der „geistige“ Teil des Menschen und seine „Nei-

εἶχεν αὐτῷ, δεύτερον ἐννοεῖ κόσμον ὑλικὸν καὶ ὁράμενον· καὶ οὗτός ἐστι τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν μέσῳ σύστημά τε καὶ σύγκριμα, ἐπαινετὸν μὲν τῆς καθ' ἑκάστον εὐφυΐας, ἀξιειπαινετώτερον δὲ τῆς ἐξ ἀπάντων εὐαρμοστίας καὶ συμφωνίας, ἄλλου πρὸς ἄλλο τι καλῶς ἔχοντος, καὶ πάντων πρὸς ἅπαντα, εἰς ἑνὸς κόσμου συμπλήρωσιν· ἵνα δείξῃ, μὴ μόνον οἰκείαν ἑαυτῷ φύσιν, ἀλλὰ καὶ πάντῃ ξένην ὑποστήσασθαι δυνατός ὢν. Οἰκεῖον μὲν γὰρ θεότητος, αἱ νοεραὶ φύσεις, καὶ νῶ μόνῳ ληπταί· ξένον δὲ παντάπασι, ὅσαι ὑπὸ τὴν αἴσθησιν, καὶ τούτων αὐτῶν ἔτι πορρωτέρω, ὅσαι παντελῶς ἄψυχοι καὶ ἀκίνητοι... Τοῦτο δὲ βουλευθεὶς ὁ τεχνίτης ἐπιδείξασθαι Λόγος, καὶ ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων, ἀοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεως, δημιουργεῖ τὸν ἄνθρωπον· καὶ παρὰ μὲν τῆς ὕλης λαβὼν τὸ σῶμα ἡδὴ προϋποστάσης, παρ' ἑαυτοῦ δὲ πνοὴν ἐνθεῖς (ὃ δὴ νοερὰν ψυχὴν καὶ εἰκόνα Θεοῦ οἶδεν ὁ λόγος), οἷόν τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν, ἐπὶ τῆς γῆς ἵστησιν, ἄγγελον ἄλλον, προσκυνητὴν μικτὸν, ἐπὶ τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης, βασιλέα τῶν ἐπὶ γῆς, βασιλευόμενον ἄνωθεν, ἐπίγειον καὶ οὐράνιον, πρόσκαιρον καὶ ἀθάνατον, ὁρατὸν καὶ νοούμενον, μέσον μεγέθους καὶ ταπεινότητος· τὸν αὐτὸν, πνεῦμα καὶ σάρκα· πνεῦμα διὰ τὴν χάριν, σάρκα διὰ τὴν ἔπαρσιν· τὸ μὲν, ἵνα μένῃ καὶ δοξάζῃ τὸν εὐεργέτην· τὸ δὲ, ἵνα πάσχῃ, καὶ πάσχω· ὑπομνήσκῃται καὶ παιδεύῃται τῷ μεγέθει φιλοτιμούμενος· ζῶον ἐνταῦθα οἰκονομούμενον, καὶ ἀλλάχου μετιστάμενον, καὶ πέρας τοῦ μυστηρίου τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον. Greg. Naz., *Or.* 38,10f. (SC 358, 122,1-126,24; Übers. nach Thomas Michels, *Macht des Mysteriums*. Gregor von Nazianz. Sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche, Alte Quellen neuer Kraft, Düsseldorf 1956, 26f).

⁷⁷³ Vgl. den ähnlichen Gedanken bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Nemesios, Ambrosius und Augustin (s. dort).

⁷⁷⁴ Greg. Naz., *Carmen* 29,45-48 (vgl. dazu Andreas Knecht, Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar, WKLGS Heidelberg 1972, 70). Vgl. außerdem Cyp., *Hab. virg.* 17 und Mt 7,23.

⁷⁷⁵ Vgl. dazu die Diskussion z.St. Greg. Naz., *Or.* 37,6-7 bei Gerard H. Ettlinger, Θεὸς δὲ οὐχ οὕτως (Gregory of Nazianzus, *Oratio* XXXVII). The Dignity of the Human Person according to the Greek Fathers: StPatr 16 (1985) 368-372 (= TU 129).

gung zum Göttlichen“ machen ihn Gott ähnlich, dennoch ist die menschliche Schöpfung erst durch die Mischung aus Geist und Leib, Vollkommenheit und Leiden schön und perfekt.

Gregor von Nyssa

1. Die Natur des Menschen

Die Anthropologie, mit der sich Gregor von Nyssa ausführlich auseinandergesetzt hat,⁷⁷⁶ steht ganz in dieser asketischen Tradition und ist ebenfalls grundsätzlich dichotomisch ausgerichtet. Inwieweit er sich damit jedoch der platonischen Tradition anschließt, ist in der Forschung ungewöhnlich stark umstritten.⁷⁷⁷ Einerseits ist insbesondere seine Seelenlehre von platonischer Terminologie durchsetzt. Andererseits verknüpft

⁷⁷⁶ Insbesondere in seinen Werken *De hominis opificio*, *De perfectione*, *De virginitate* und *De anima et resurrectione*.

⁷⁷⁷ Für entgegengesetzte Positionen stehen in dieser Frage Harold Fredrik Cherniss (*The Platonism of Gregory of Nyssa*, UCPCP 11/1, Berkeley 1930) oder Charalambos Apostolopoulos (Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Phaidon und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung“, EHS.Ph 188, Frankfurt/Bern/New York 1986) auf der einen und Heinrich Dörrie (Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik: ders./Margarete Altenburger/Uta Schramm [Hg.], Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden 1976, 21-42) auf der anderen Seite. Cherniss und Apostolopoulos sehen in Gregor einen in der Wolle gefärbten Platonisten, dessen christliche und biblische Begrifflichkeit im wesentlichen Fassade gewesen sei, während Dörrie die platonische Begrifflichkeit bei Gregor als rein formelle Anleihe sieht, die dem christlichen Denken Gregors nur äußerlich aufgesetzt und letztendlich damit auch unvereinbar sei. Eine Art Mittelposition vertreten Michele Pellegrino (*Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo intorno all'anima e alla risurrezione*: RFNS 30 [1938] 437-474) und Jean Daniélou (*Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Theol[P] 2, Paris 1944), die meinen, Gregor habe vorgefundene platonische Denkmuster christlich umgeformt. Vgl. in ähnlicher Weise zuletzt Salvatore R.C. Lilla, Neuplatonisches Gedankengut in den „Homilien über die Seligpreisungen“ Gregors von Nyssa, SVigChr 68, Leiden/Boston 2004, 169, der lieber von einer „Osmose zwischen Neuplatonismus und Bibel“ bei Gregor sprechen möchte. Schließlich wäre auch die Möglichkeit einer biographischen Entwicklung eines „platonischen Gregors“ zu einem „christlichen Gregor“ zu erwägen, was aber jüngst mit guten Argumenten ausgeschlossen wurde von Igor Pochoshajew, Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyrius und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa, Patrologia 12, Frankfurt 2004, der die christliche Sozialisation des Kirchenvaters und die biblische Verwurzelung auch seiner frühesten Aussagen betont. Auch eine gerne bemühte „innere Spaltung“ Gregors lehnt Pochoshajew mit Recht als anachronistische Projektion moderner Vorstellungen ab: „Feststellung des platonischen Materials in den Schriften Gregors [sagt] zunächst nichts darüber hinaus [aus], als daß Gregor ein Mann seiner Zeit war. Gute Bildung Gregors erklärt dabei das überdurchschnittlich hohe Maß des platonischen Gedankengutes in seinen Texten.“ Ebd., 222f. Vgl. zu Gregors nicht immer einheitlichen Argumentationsführung in der Anthropologie nur etwa den erhellenden Aufsatz von Christopher Stead, *Why not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine*: Hubertus R. Drobner/Christoph Klock (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, SVigChr 12, Leiden 1990, 149-163 = Christopher Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*. Arius, Athanasius, Augustine, Aldershot 2000, 149-163.

er seine Ausführungen über die Seele stets mit Reflexionen über die Auferstehung des Menschen und bezieht sich in vielen Details dabei auch auf die christliche Frömmigkeitspraxis.⁷⁷⁸ Mit anderen Worten: Wenn es um das Verhältnis von Körper und Seele im diesseitigen Leben geht, schließt er sich weitgehend den (neu-)platonischen Vorstellungen seiner Zeit an. Die Beschreibung der einzelnen Seelenteile übernimmt er bis ins Detail aus dieser Tradition und auch in der Frage der Beseelung des Embryos beziehungsweise seiner zunächst „pflanzlichen“ embryonalen Existenz folgt er der gängigen zeitgenössischen Auffassung.⁷⁷⁹ Der Körper ist nicht nur der Seele in Fragen der Tugend und Moral untergeordnet, auch Wahrnehmung (und natürlich Erkenntnis) kann der Körper nicht ohne die ihm übergeordnete Seele leisten. Andererseits lehnt er jedoch die platonische Ontologie im Hinblick auf die Seele strikt ab. Die Seele ist nicht eine ewige, mit Gott verwandte Entität, sondern sie ist ein Geschöpf Gottes und als solches mit dem Körper zusammen von Gott erschaffen:

Die Seele ist eine gewordene, lebende und vernünftige Substanz, die von sich aus mit einem organischen und wahrnehmbaren Körper das Vermögen zum Leben und zum Erfassen des sinnlich Wahrnehmbaren vereinigt, solange die sie aufnehmende Natur besteht.⁷⁸⁰

Die Seele existiert also in Verbindung mit dem Körper; Körper und Seele werden von Gott gemeinsam als ein individueller Mensch erschaffen.⁷⁸¹ Nach dem Tod bleiben beide in Beziehung und vereinigen sich bei der Auferstehung wieder zum ursprünglichen Ganzen.⁷⁸² Deshalb basiert die nyssenische Seelenlehre auch an einem entscheidenden Punkt auf der Lehre von der Auferstehung beziehungsweise

⁷⁷⁸ Vgl. nur den Werktitel *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως διάλογος* (*Anim. et res.*). In der fast zeitgleich entstandenen Lebens- (und Todes-)Beschreibung seiner Schwester Makrina (*V. Macr.*) stellt er diese Seelenauffassung in den Rahmen östlicher Frömmigkeitspraxis. S. etwa das Makrina in den Mund gelegte Gebet gegen Ende der Schrift (GNO 8/1, 397-399).

⁷⁷⁹ Greg. Nyss., *Op. hom.* 29. Vgl. dazu Kap. 5.1.

⁷⁸⁰ *Ψυχὴ ἐστὶν οὐσία γεννητὴ οὐσία ζῶσα νοερά σώματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἐαυτῆς ἐνιοῦσα ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις.* Greg. Nyss., *Anim. et res.* (PG 46,29B). Eine ausführliche Interpretation dieses Textes hat Henriette M. Meissner vorgelegt (*Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Patrologia 1, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1991). Meissner betont die (neu-)platonischen Einflüsse auf das Werk, in dem sie eine Verteidigung gegen epikureisch-materialistische Einwände gegen die Fortdauer der Seele nach dem Tod sieht (s.u.).

⁷⁸¹ S. insbes. die genauen Ausführungen in Greg. Nyss., *Anim. et res.*

⁷⁸² Greg. Nyss., *Anim. et res.* (PG 46,72C-76B). Vgl. zur Eschatologie Gregors etwa den Überblick bei Jaroslav Pelikan, *The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa*; Philip J. Hefner (Hg.), *The Scope of Grace. Essays on Nature and Grace*, FS J. Sittler, Philadelphia 1964, 79-97.

führt auf diese hin.⁷⁸³ Nur für die Auferstehung nämlich ist die Verbindung von Seele und Leib nach dem Tod von Bedeutung. Im maßgeblichen Dialog *De anima et resurrectione* schließt Gregor sich deshalb der platonischen Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele an, um die neutestamentliche Auferstehungslehre seinen gebildeten Zeitgenossen anschaulich zu machen.⁷⁸⁴ Das Spezifikum an diesem anthropologischen Entwurf ist also die schöpfungstheologisch begründete bleibende Verbindung von Seele und Körper. Der menschliche Körper wird nicht in den gleichen Rang mit der unsterblichen Seele erhoben, dennoch liegt in der Konsequenz dieses Denkens auch hier eine biblisch begründete Aufwertung des gesamten Menschen, da nur die Verbindung von Seele und Körper als schriftgemäß erkannt wird.

Bei der begrifflich „platonischen“ und dichotomen Anthropologie Gregors handelt sich in erster Linie um eine theoretische Unterscheidung, um die geschöpflichen Möglichkeiten des Menschen besser verstehen zu können. Das Hauptinteresse Gregors gilt meistens nicht dem, was der Mensch *ist*, sondern wozu seine φύσις ihn befähigt beziehungsweise was der Mensch sein *soll*. In diesem Sinne ist auch Gregors Unterscheidung zwischen göttlicher und tierischer φύσις im Menschen zu verstehen: Jede Handlung, die der göttlichen φύσις im Menschen Folge leistet, ist ein Schritt hin zur Annäherung an Gott (ὁμοίωσις θεῷ), jede Handlung als Nachfolge der tierischen φύσις im Menschen bedeutet dagegen Entfernung von Gott. Für die Tiere sind nämlich ihre Triebe zum Lebenserhalt in ihrer biologischen Umwelt notwendig, für den Menschen ist der Gebrauch dieser Triebe jedoch nicht in gleicher Weise zwingend. Sie führen deshalb zur Abwendung von Gott, für die oder gegen die sich der Mensch entscheiden muß. Für Gregor ist der Mensch damit etwas Mittleres (τὸ μέσον) aus Unkörperlichem und Körperlichem, aus Göttlichem und Irrationalem.⁷⁸⁵ Zur unvernünftigen tierischen Natur gehören die Leidenschaften, die Vergänglichkeit und vor al-

⁷⁸³ Vgl. in diesem Sinn zuletzt Pochoshajew, Die Seele; Peter C. Bouteneff, *Essential or Existential. The Problem of the Body in the Anthropology of Gregory of Nyssa*; Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, SVigChr 52, Leiden/Boston/Köln 2000*, 409-419.

⁷⁸⁴ Meissner, *Rhetorik und Theologie*, 377, versteht dies als einen damals innovativen Ansatz in der christlichen Anthropologie: „Zwar gibt es ... das Argument, daß die nichtchristlichen Philosophen nur die halbe Wahrheit, nämlich die ‚immortalitas animae‘, kennen, die Christen hingegen die volle, die die Fortdauer der Seele und des Leibes umfaßt. Ein Beweisgang jedoch, der konsequent auf die von Heiden zugestandene ‚immortalitas animae‘ aufbaut und daraus einen Weg zum Glaubhaftmachen der Auferstehung gewinnt, ist vor Gregor so nicht anzutreffen.“

⁷⁸⁵ Greg. Nyss., *Op. hom.* 16,9 u.ö. Vgl. dazu detailliert etwa Sibbele de Boer, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen 1968, 28-147.

lem die Geschlechtlichkeit. Zur göttlichen Natur des Menschen gehört die Vernunft und der freie Wille. Beides ist Voraussetzung dafür, Gutes zu tun, also gottgemäß zu handeln (gute Taten, die nicht das Ergebnis einer reinen und vernünftigen Willensentscheidung sind, gelten Gregor zumeist nicht als Tugend).

Die vermutlich nicht von Gregor stammenden *Orationes in Gen. 1,26* erkennen auf Grund der Ebenbildlichkeitsformel in der Seele des Menschen ein Abbild der göttlichen Trinität, wobei z.B. ψυχή, νοῦς und λόγος Vater, Sohn und Heiligem Geist entsprechen.⁷⁸⁶ Sachlich steht dieser Text dem Denken Gregors insofern nahe, als auch Gregor die menschliche Natur immer in enger Entsprechung zum göttlichen Wesen sieht. Ein Sonderproblem stellt in diesem Zusammenhang die sogenannte physische Erlösungslehre beziehungsweise der Begriff der menschlichen Physis dar, auch wenn beides unsere Fragestellung nicht unmittelbar berührt. Seit dem 19. Jahrhundert hat man bemerkt, daß Gregor in bestimmten Texten von einer menschlichen Natur spricht, die „als solche“ durch die Inkarnation ganz erlöst sei. Reinhard Hübner hat überzeugend nachgewiesen, daß diese Bemerkungen sehr stark vom jeweiligen Kontext abhängig sind, insbesondere von den Auseinandersetzungen mit Eunomius und Apollinaris.⁷⁸⁷ Bei der Diskussion trinitätstheologischer, kosmologischer und soteriologischer Fragestellungen erhält der Begriff ebenfalls jeweils ganz unterschiedliche Bedeutungen. Jüngst hat Johannes Zachhuber mit seiner Untersuchung des Physisbegriffes in bestimmten Schriften Gregors diese Ergebnisse noch einmal im wesentlichen bestätigt.⁷⁸⁸ In den mit der Kosmologie befaßten Abhandlungen (insbesondere dem für uns wichtigen Text *De opificio* 16) hat nach Zachhuber der Physisbegriff im Gegensatz zu anderen Schriften eine relativ große Einheitlichkeit. Für unsere Fragestellung sind die folgenden Beobachtungen von Interesse, auch wenn sie nach dem bereits Gesagten nicht überraschen dürften: 1. Den Menschen wird immer wieder ein gemeinsam gleiches Wesen, genauer: eine „Homousie“ („Wesenseinsheit“) unterstellt, wodurch „der Mensch“ als solcher und die Gemeinsamkeiten der Menschen bei Gregor stärker in den Vordergrund treten als bei anderen Autoren. 2. Was den Menschen gemeinsam ist, ist ihre Verbindung zum Göttlichen, auch wenn diese bei Gregor meist nur den Charakter einer höchst unvollkommenen Ableitung hat. Seine Exegese von Gen 1-2 und seine Anschauung von einer besonderen Stellung

⁷⁸⁶ Vgl. dazu Merki, ὁμοίωσις Θεῶ, 174f.

⁷⁸⁷ Hübner, Die Einheit des Leibes Christi (mit umfassender Diskussion der älteren Lit.).

⁷⁸⁸ Zachhuber, Human Nature.

des Menschen sind nur vor diesem Hintergrund zu verstehen, was freilich ganz mit der geistesgeschichtlichen Situation Gregors harmoniert.

2. Exegetische Grundlagen

Gregor von Nyssas Exegese von Gen 1,26f schließt nicht an die im vorausgegangenen 3. Jahrhundert fast üblich gewordene Art der Unterscheidung von εἰκόν und ὁμοίωσις an.⁷⁸⁹ Stattdessen folgt er eher der Auslegung des Athanasius, deren Grundannahmen er teilt.⁷⁹⁰ Bei Gregor findet sich eine Art Zwei-Phasen-Modell der Schöpfung, aber er vermei-

⁷⁸⁹ Zum Begriff der Ebenbildlichkeit bei Gregor vgl. ausführlich de Boer, *De anthropologie*, 148-186.

⁷⁹⁰ Vgl. bereits Joseph Thomas Muckle, *The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*: MS 7 (1945) 55-84. S. außerdem Merki, ὁμοίωσις Θεῶ; Johann Baptist Schoemann, *Gregor von Nyssas Anthropologie als Bildtheologie*: Schol. 18 (1943) 31-53.175-200. Inwieweit Gregor hier direkt von Athanasius abhängig ist, ist schwer zu entscheiden. Athanasius stand grundsätzlich in der alexandrinischen Tradition einer hierarchischen Anthropologie. Der Mensch bestand für ihn aus Körper und Seele, die in diesem Leben aneinander gebunden sind. Die Seele macht das Wesen des Menschen aus, sie ist unsterblich und zur Gotteserkenntnis fähig. Der menschliche Körper ist in diesem Leben aber mit einer Verfügungsgewalt über die Seele ausgestattet, die unter Umständen die Erkenntnis der Seele behindern kann (Ath., *Gent.* 33). Der Gedanke der Gottangleichung durch diese Gotteserkenntnis ist bei ihm jedoch weniger stark entwickelt. Athanasius kannte vor allem keine explizite Unterscheidung zwischen εἰκόν und ὁμοίωσις im Sinne der älteren Tradition. Überhaupt stand bei ihm das Streben des Menschen nach Angleichung an Gott im Hintergrund. S. dazu ausführlich Régis Bernard, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Theol(P) 25, Paris 1952. Gründe für dieses Ausscheiden aus der Tradition ebd., 27; Johann Baptist Schoemann, *Eikon in den Schriften des hl. Athanasius*: Schol. 16 (1941) 341, Anm. 52, sowie 349 („Athanasius gibt dem κατ' εἰκόνα und κατ' ὁμοίωσιν Gen 1,26 einunddieselbe Bedeutung“); Hamman, *Image de Dieu*, 153-175. Stattdessen entwickelte er eine sehr komplexe Bildtheologie, die von der Frage nach der Denkmöglichkeit der Inkarnation Christi geleitet ist. Gott ist für Athanasius das Urbild, der Logos die εἰκόν dieses Urbilds. Gott hat den Logos gezeugt, nicht so, wie ein Bauherr ein Haus baut, sondern wie ein Vater einen Sohn zeugt, der dem Vater dem Wesen nach gleicht und auch ähnliche Züge trägt (Ath., *Ar.* 3,26). Die athanasianische Autorschaft der dritten *oratio* wurde u.a. von Kannengiesser bestritten, was sich aber, soweit ich sehen kann, nicht durchgesetzt hat (s. Charles Kannengiesser, *Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie*: RSR 63 [1975] 438). Die Welt jedoch und auch der Mensch wurden vom Vater durch den Logos geschaffen. Die ganze Schöpfung kann Athanasius deshalb λογικόν nennen (Ath., *Gent.* 25,80-84), was ja eigentlich die traditionelle Vokabel zur Unterscheidung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung ist, wie wir gesehen haben. An anderer Stelle unterscheidet er freilich doch den Menschen von den anderen Lebewesen, die ἄλογα ζῷα sind (Ath., *Inc.* 101, vgl. 105B und 116C sowie Ath., *Ar.* 3,26). Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich auflösen, wenn man den Begriff der Gnade bei Athanasius in den Blick nimmt (dazu etwa Alfred Schindler, *Art. Gnade B.IV. Patristische Literatur seit Irenäus*: RAC 11 [1981] 397-400): Nicht auf Grund seiner eigenen Beschaffenheit kann der Mensch den Logos erkennen und damit λογικός sein, sondern nur als Ergebnis des Gnadenhandelns Gottes. Dieses zeichnet ihn aber vor allen anderen Lebewesen aus. Nur für den Menschen ist der Logos in Jesus Christus Fleisch geworden. Die besondere Würde des Menschen, die Athanasius ausdrücklich betont, ist deshalb Ergebnis eines geschichtlichen Heilshandelns Gottes, nicht jedoch der Schöpfung oder einer irgendwie gearteten „Natur“ des Menschen.

det die Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit, die in seinem Verständnis der Schöpfungsgeschichte keine Rolle spielt. Auch die Bedeutung des Sündenfalls tritt zurück. Stattdessen konzentriert er sich ganz auf den folgenden Vers 1,27LXX („Und Gott machte den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn. Und er machte den Menschen als Mann und als Frau“).⁷⁹¹ In der Abhandlung *De opificio hominis*, die sich ausdrücklich als Ergänzung zum Hexameron des kurz zuvor verstorbenen Basilios versteht, kommt Gregor zu dem Schluß, daß an dieser Stelle nicht ein, sondern zwei Schöpfungsakte gemeint sind. Zunächst erschuf Gott „den Menschen“ nach seinem Ebenbild. Ergebnis war ein ungeschlechtlicher „Prototyp Mensch“ (τὸ πρωτότυπον). Dieser ersten Schöpfungshandlung folgte nun eine zweite, in der aus dem Prototyp und vollkommenen Abbild des Archetyps Gottes durch das Hinzufügen der Geschlechtlichkeit die empirischen Menschen wurden, wie sie bis heute existieren. Mit der Ausdifferenzierung in Mann und Frau wurde die menschliche φύσις um all jenes ergänzt, was auch die Natur der Tiere ausmacht.⁷⁹² Nur so wird verständlich, warum Gott unkörperlich, ewig, rein, unveränderlich, nicht-leidend, frei von Leidenschaften (ἀπαθής) und sündenfrei sein kann, auf den Menschen alles dies jedoch nicht zutrifft. Vor allem ist der Mensch ἐμπαθής, also den Leidenschaften ausgesetzt, was seinen Grund insbesondere in seiner Geschlechtlichkeit hat. Hätte Gott nicht den Sündenfall vorausgesehen, wäre dem Menschen die Fortpflanzung nach Art der Engel geschenkt worden.⁷⁹³ Zunächst aber hatte Gott den Menschen nur mit der göttlichen Natur geschaffen (Gen 1,27a), die noch keine geschlechtliche Unterscheidung ermöglichte. Erst in einem zweiten Schritt (Gen 1,27b) kam es zu dieser Unterscheidung.⁷⁹⁴

Das heißt jedoch nicht, daß der Mensch nicht an der göttlichen φύσις partizipiert, im Gegenteil. Die menschliche Natur wird vorgestellt als ein Mittleres (τὸ μέσον) aus tierischer Natur (ἀλόγη καὶ κτηνώδα φύσις), auf die die Geschlechtlichkeit, Reproduktionsfähigkeit und die Leidenschaft des Menschen zurückgeht, und göttlicher Natur (θεῖα καὶ ἄσωμάτα φύσις), der der Mensch seine Vernunft und seinen freien Willen verdankt. Gott ist darüber hinaus auch der Inbegriff alles Guten für Gregor, weshalb der Mensch über die göttlichen Anteile in seiner ei-

⁷⁹¹ LXX: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Gen 1,27 LXX.

⁷⁹² Zum Begriff der φύσις bei Gregor vgl. ausführlich Zachhuber, Human Nature.

⁷⁹³ Greg. Nyss., *Op. hom.* 16f. Vgl. dazu noch Hübner, Die Einheit des Leibes Christi, 67-94.

⁷⁹⁴ Zu möglichen Parallelen und Vorläufern der Idee von einer „doppelten Schöpfung“ in antiker Philosophie, rabbinischem Schrifttum, bei Philo und in der Gnosis vgl. etwa den Überblick bei Gerhard Dellling, Art. Geschlechter: RAC 10 (1978) 780-803 (mit Quellen und Lit.).

genen φύσις auch Zugang zum Guten hat und sich für die Tugend entscheiden kann. Dies ist wohlgerne eine universale anthropologische Aussage, weshalb die Fähigkeit zur Tugend alle Menschen haben, und zwar wegen ihres Anteils an der göttlichen Natur. Die Verbindung von Rationalität und Tugend, die hier deutlich wird und auf ein Verständnis der Tugend als Form der Einsicht in das wahrhaft Gute hinausläuft, ist seit Sokrates in der antiken Ethik breit bezeugt.⁷⁹⁵ Aristoteles ließ in seiner Ethik nur jene guten Handlungen als tugendhaft gelten, die ein Ergebnis freier rationaler Willensentscheidung sind.⁷⁹⁶ Damit findet sich auch Aristotelisches in den wesentlichen göttlichen Bestandteilen der menschlichen Natur in Gregors Anthropologie wieder, was seinen Ansatz für den antiken Leser zweifelsohne attraktiv machte.⁷⁹⁷ Schließlich trifft sich diese Vorstellung auch mit der stoischen Lehre vom rationalen Charakter der Tugenden, wie sie zum Beispiel von Seneca vertreten wurde.⁷⁹⁸ Dementsprechend ist es auch bei Gregor die Weisheit, welcher die Führung unter den Tugenden zukommt. Damit durchaus vereinbar ist es, daß im Sinne der platonischen Psychologie das λογικόν, der vernünftige Teil der Seele, innerhalb der Seele die Führung über das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδής zu übernehmen hat.⁷⁹⁹

Darüber hinaus enthält die Genesisauslegung Gregors noch einen weiteren wichtigen Gedanken. Mit dem Prototyp, also dem Ergebnis des ersten Schöpfungsaktes vor der Hinzufügung der Geschlechtlichkeit, wird in *Op. hom.* 16 Jesus Christus identifiziert, denn die Natur Christi sei eine vollkommene εἰκών des Archetyps gewesen. Christus ist damit ebenso wie Gott unkörperlich, ewig (präexistent), rein, unveränderlich, nicht-leidend und frei von Leidenschaften (ἀπαθής) sowie sündenfrei. Schließlich versteht Gregor Gal 3,28 („hier ist weder Mann noch Frau“) als Beweis für die Ungeschlechtlichkeit Christi. Damit ist aber zugleich der Weg gewiesen für die einflußreich gewordene Tugendlehre Gregors: Geht man von einer solchen doppelten Anthropologie aus, nach der der

⁷⁹⁵ Vgl. z.B. Pl., *La.* 198A-199C.

⁷⁹⁶ Vgl. z.B. Arist., *EN* 1,1106B-1107A.

⁷⁹⁷ Zur sokratisch-platonischen und aristotelischen Tugendlehre vgl. etwa Hans Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, AHAW.PH 1959/1960, Heidelberg 1959. In diesem Zusammenhang ist auch auf die zeitgenössische Bedeutung des platonischen Timaios hingewiesen worden, auf die Gregor mit seinen Ausführungen zur Kosmologie ganz offensichtlich reagiert, ebenso wie übrigens später Nemesios von Emesa (s.u.). Auch der Timaios-Kommentar des Calcidius ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Vgl. dazu Jan Hendrik Waszink, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, PhAnt 12, Leiden 1964; ders., *Art. Calcidius*: JAC 15 (1972) 236-244.

⁷⁹⁸ Zur stoischen Tugendlehre vgl. etwa Pohlenz, *Stoa*, 111-158; Colish, *The Stoic Tradition I*, 42-50.

⁷⁹⁹ Vgl. z.B. Greg. Nyss., *Op. hom.* 156D. S. dazu Evangelos G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, ÖC.NF 17, Würzburg 1966, 125-128.

Mensch Anteil hat an einer vergänglichen, sündhaften, von Leidenschaften belasteten tierischen Natur *und* einer ewigen, guten, reinen und von allen Leidenschaften freien göttlichen Natur, so kann es nur das Ziel eines christlichen Lebens sein, sich ganz der wahren, göttlichen Natur im Menschen zu Ungunsten der tierischen hinzugeben. Ergebnis ist nach dem Vorbild Christi ein Leben in Askese, Keuschheit und Kontemplation zur Angleichung an Gott (ὁμοίωσις θεῶ).⁸⁰⁰ Am Ende steht eine nach den neutestamentlichen Vorgaben ausdrücklich als leiblich und seelisch verstandene Auferstehung des Menschen⁸⁰¹ und Wiederherstellung des Paradieses im Sinne von Gen 2.⁸⁰²

3. Würde und Rang des Menschen

Gregor von Nyssa meint in seiner Abhandlung über die Erschaffung des Menschen, die pagane Philosophie sehe eine besondere Würde oder Erhabenheit des Menschen (μεγαλοφύια τοῦ ἀνθρώπου) darin, daß der Mensch alle Elemente des Kosmos in sich vereine, also eine Art Mikrokosmos darstelle:

Wie klein und unwürdig im Blick auf die Würde des Menschen erscheinen einige der heidnischen Autoren, wenn sie die Menschheit mit dem Kosmos vergleichen und sie damit, wie sie glauben, erhöhen. Sie sagen nämlich, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist, aus den Elementen in jeder Hinsicht zusammengesetzt.⁸⁰³

Er widerspricht dieser Ansicht. Tatsächlich sei die μεγαλοφύια τοῦ ἀνθρώπου in der Ebenbildlichkeit nach Gen 1,26f begründet; sie habe der Mensch allein Gott zu verdanken und sei nicht eine Folge irgendwelcher Atomstrukturen oder anderer ontologischer Kontingenzen. Während es noch bei Origenes die ontologisch vom Körper unterschiedene Seele war, die dem Körper eine besondere „Würde“ zukommen läßt, so erscheint nun bei Gregor der ganze Mensch mit einer herausgehobenen Würde ausgestattet:

⁸⁰⁰ Zur ὁμοίωσις θεῶ-Lehre bei Gregor im einzelnen vgl. Zachhuber, *Human Nature*; Hamman, *Image de Dieu*, 201-237; Merki, ὁμοίωσις Θεῶ; Leys, *L'image de Dieu*. Heinrich Dörrie (Art. Gregor III [Gregor von Nyssa]: RAC 12 [1983] 892f) kommentiert die Übernahme des ὁμοίωσις θεῶ-Begriffes durch Gregor folgendermaßen: „In der Frage der Ebenbildlichkeit des Menschen ist Gregor (man möchte sagen: handstreichartig) eine Annexion gelungen.“

⁸⁰¹ Vgl. die Anspielungen auf IThess 4 und die Auferstehungsdebatten des 2. Jh.s bei Greg. Nyss., *Op. hom.* 26.

⁸⁰² Greg. Nyss., *Op. hom.* 20-22.

⁸⁰³ Ὡς μικρά τε καὶ ἀνάξια τῆς τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφύιας τῶν ἔξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν, τῇ πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον συγκρίσει μεγαλύνοντες, ὥς ᾤοντο, τὸ ἀνθρώπινον. Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἀνθρώπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείων συνεσθηκότα. Greg. Nyss., *Op. hom.* 4 (PG 44,177D).

Die Ebenbildlichkeit mit der über alles herrschenden (göttlichen) Natur besteht in nichts anderem, als daß unsere Natur geradewegs als Königin geschaffen wurde. Denn so wie bei den Menschen gewöhnlicherweise die Verfertiger von Fürstenbildern die Form der Figur nachbilden und durch den Purpurmantel die königliche Würde versinnbildlichen—und man auch das Bild gewöhnlicherweise „König“ nennt, so wurde auch die menschliche Natur, als sie zur Herrschaft über alles andere ausgestattet wurde, durch ihre Ähnlichkeit mit dem König des Alls als lebendiges Bild aufgestellt, das mit dem Urbild sowohl die Würde wie den Namen gemein hat. Zwar trägt sie keinen Purpur und tut nicht durch Szepter und Diadem ihre Würde kund—auch das Urbild tut das ja nicht mit solchen Dingen—, doch statt des Purpurmantels ist sie mit der Tugend bekleidet, was wohl von allen Gewändern das königlichste ist. Statt des Szepters stützt sie sich auf die Seligkeit der Unsterblichkeit, statt des königlichen Diadems ist sie mit der Krone der Gerechtigkeit geschmückt. So zeigt sie sich durch das alles durchaus mit der Würde des Königtums (τὸ τῆς βασιλείας ἀξίωμα) als getreue Nachahmung der urbildlichen Schönheit.⁸⁰⁴

Die menschliche Natur (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) ist es, die bei ihrer Erschaffung zu einer königlichen Herrschaft über alles andere ausgestattet wurde. Der Begriff der Seele wird in diesem Zusammenhang verwendet, um jenen Teil des Menschen theoretisch zu identifizieren, der zu autonomen sittlichen Entscheidungen fähig ist; diese „bekleiden“ die menschliche Natur, um deren besondere Würde auch äußerlich sichtbar zu machen. Begründet ist diese Würde jedoch nicht in einer ontologischen Verwandtschaft der Seele (oder gar des Menschen) mit Gott, sondern sie ist ein mit der Schöpfung verliehenes Gnadengeschenk Gottes, das der eigentlich niedrigen und unwürdigen Existenz des Menschen—sozusagen durch „Adoption“—einen Status verleiht, der ihr ontologisch eigentlich ganz und gar nicht eigen ist:

Denn wenn die Gottesschau an Gutheit nicht zu überbieten ist, dann ist Sohn Gottes zu werden mehr als alles Glück. Denn welche Worte können ersonnen, welche Namen können erdacht werden, um das Gnadengeschenk einer solch erhabenen Verheißung würdig

⁸⁰⁴ τὸ τῆς δυναστευούσης τῶν πάντων φύσεως εἰκόνα γενέσθαι, οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ εὐθὺς βασιλίδα δημιουργηθῆναι τὴν φύσιν. Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν οἱ τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων κατασκευάζοντες, τὸν τε χαρακτῆρα τῆς μορφῆς ἀναμάσσονται, καὶ τῇ περιβολῇ τῆς πορφυρίδος τὴν βασιλικὴν ἀξίαν συμπαραγράφουσι, καὶ λέγεται κατὰ συνήθειαν καὶ ἡ εἰκὼν, βασιλεὺς· οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἐπειδὴ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἄλλων κατεσκευάζετο, διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντός ὁμοιότητος, οἷόν τις ἐμψυχὸς εἰκὼν ἀνεστάθῃ, κοινωνοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος· οὐ πορφυρίδα περικειμένη, οὐδὲ σκῆπτρῳ καὶ διαδήματι τὴν ἀξίαν ἐπισημαίνουσα (οὐδὲ γὰρ τὸ ἀρχέτυπον ἐν τούτοις ἐστίν), ἀλλ' ἀντὶ μὲν τῆς ἀλουργίδος τὴν ἀρετὴν ἡμφιεσμένη, ὃ δὴ πάντων βασιλικώτατον ἐσθμημάτων ἐστίν· ἀντὶ δὲ τοῦ σκῆπτρου τῇ μακαριότητι τῆς ἀθανασίας ἐρειδομένη· ἀντὶ δὲ τοῦ βασιλικοῦ διαδήματος τῷ τῆς δικαιοσύνης στεφάνῳ κεκοσμημένη, ὥστε διὰ πάντων ἐν τῷ τῆς βασιλείας ἀξιώματι δέικνυσθαι δι' ἀκριβείας πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ὁμοιωθεῖσαν. Greg. Nyss., *Op. hom.* 4 (PG 44,136CD).

darzustellen? Welche Idee man auch im Geist umherwälzt, das Gemeinte geht deutlich darüber hinaus. Wenn man das, was von der Verheißung dieser Seligpreisung vorgelegt wird, „gut“ oder „würdig“ (τίμιον) oder „erhaben“ nennt, so geht das Gemeinte über den Sinn dieser Worte noch hinaus: das Glück über das Gebet, das Geschenk über die Hoffnung, die Natur über die Gnade. Denn was ist der Mensch im Vergleich zum göttlichen Wesen? Von welchem der Heiligen soll ich Aussprüche anführen, um die Niedrigkeit des Menschen zu beleuchten? Nach Abraham ist er Staub und Asche,⁸⁰⁵ nach Jesaja Heu,⁸⁰⁶ nach David nicht einmal Gras, sondern nur etwas dem Gras Ähnliches⁸⁰⁷—denn ersterer sagt wenigstens: „Alles Fleisch ist Heu“, letzterer aber: „Der Mensch ist wie Gras“—nach dem Ekklesiastes „Eitelkeit“,⁸⁰⁸ nach Paulus „Elend“.⁸⁰⁹ ... Der Mensch steigt aus seiner eigenen Natur heraus: aus sterblich wird unsterblich, aus vergänglich unvergänglich und aus flüchtig ewig, aus dem Menschen wird kurz: Gott. Denn derjenige, der würdig erachtet wird, Gottes Sohn zu sein, wird in sich auf alle Fälle die Würde des Vaters tragen und wird Erbe aller väterlicher Güter. Welch große Güte des reichen Herrn! Welch Freigiebigkeit! Welch Großzügigkeit! Welch unsagbar große Gabenschatze! Aus Menschenliebe führt er die von der Sünde entwürdigte Natur nahezu zur Gleichwürdigkeit mit sich selbst.⁸¹⁰

Durch diese „Adoption“ aus freien Stücken durch Gott ist der Mensch in der Lage, ethische Entscheidungen zu treffen, seine Vernunft und den freien Willen dazu zu gebrauchen. Beide unterscheiden den Menschen vom Tier. Interessanterweise möchte Gregor an dieser Stelle nicht zwischen einer menschlichen und einer tierischen Natur unterscheiden, sondern stattdessen nur zwischen der göttlichen und der tierischen Natur.

⁸⁰⁵ Gen 18,27.

⁸⁰⁶ Jes 40,6.

⁸⁰⁷ Ps 36,2.

⁸⁰⁸ Koh 1,2.

⁸⁰⁹ IKor 15,19.

⁸¹⁰ Εἰ γὰρ τὸ ἰδεῖν τὸν Θεὸν ὑπερβολὴν ἐν τῷ ἀγαθῷ οὐκ εἶχεν, τὸ υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ ὑπὲρ πᾶσαν εὐκληρίαν πάντως ἐστὶν ποία γὰρ ῥημάτων ἐπίνοια, τίς ἐξ ὀνομάτων σημασία τῆς τηλικαύτης ἐπαγγελίας τὴν δωρεὰν περιλήψεται; Ὅπερ ἂν τις ὑπερταθεὶς τῇ διανοίᾳ νοήσῃ, ὑπὲρ ἐκεῖνο πάντως ἐστὶ τὸ δηλούμενον· ἐὰν ἀγαθὸν ἢ τίμιον ἢ ὑψηλὸν ὀνομάσῃς τὸ κατὰ τὸν μακαρισμὸν τοῦτον δι' ἐπαγγελίας προκειμένον, πλέον ἢ κατὰ τὴν ἔμφασιν τῶν ὀνομάτων ἐστὶ τὸ δηλούμενον· ὑπὲρ εὐχὴν ἢ ἐπιτυχία, ὑπὲρ ἐλπίδα τὸ δῶρον, ὑπὲρ τὴν φύσιν ἢ χάρις. Τί ἐστὶν ἄνθρωπος ὡς πρὸς τὴν θείαν φύσιν κρινόμενος; Τίνας εἶπω τῶν ἁγίων φωνῇ, δι' ἧς ἐξευτελίζεται τὸ ἀνθρώπινον; κατὰ τὸν Ἀβραάμ γῆ καὶ σποδός, κατὰ τὸν Ἡσαΐαν χόρτος, κατὰ τὸν Δαβὶδ οὐδὲ χόρτος, ἀλλ' εὐοικός χόρτω. Ὁ μὲν γὰρ λέγει, Πᾶσα σὰρξ χόρτος· οὗτος δὲ φησιν· Ἄνθρωπος ὥσει χόρτος· κατὰ τὸν Ἐκκλησιαστήν ματαιότης, κατὰ τὸν Παῦλον τλαιπωρία ... ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ, καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος, καὶ ἐξ ἐφημέρου αἰδιος, καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γινόμενος. Ὁ γὰρ Θεοῦ υἱὸς γενέσθαι ἀξιώσεις, ἔξει πάντως ἐν ἑαυτῷ τοῦ πατρὸς τὸ ἀξίωμα, καὶ πάντων γίνεται τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν κληρονόμος· ὃ τῆς μεγαλοδωρεᾶς τοῦ πλουσίου δεσπότη· ὃ τῆς πλατείας παλάμης· ὃ τῆς μεγάλης χειρὸς· ἡλίκα τῶν ἀπορρήτων θησαυρῶν τὰ χαρίσματα! Εἰς τὸ ὁμοτίμον ἑαυτῷ σχεδὸν τὴν ἐξ ἁμαρτίας ἀτιμωθεῖσαν φύσιν ὑπὸ φιλανθρωπίας ἄγει. Greg. Nyss., *Or. 7 de beatid.* (GNO 7/2, 149,14–151,23).

Die menschliche Natur ist eine Mischung aus beidem, aus göttlicher und tierischer φύσις. Wie bei Gregors Auslegung von Gen 1 zu sehen war, ist ein Merkmal der tierischen Natur die Geschlechtlichkeit, die der Mensch im zweiten Schöpfungsakt verliehen bekam. Durch den ersten Schöpfungsakt mit der Verleihung der Ebenbildlichkeit ist der Mensch aber trotz dieser Gemeinsamkeit schon grundsätzlich von allen Tieren unterschieden, und er darf deshalb nicht mit „Schnake und Maus“ (κὼνωψ καὶ μῦς) verglichen werden.⁸¹¹

Gregor war bewußt, daß diese Anthropologie und ihre Folgen im Gegensatz zur paganen Philosophie standen. Während jene die besondere Würde des Menschen (μεγαλοφύια τοῦ ἀνθρώπου) aus seiner Zusammensetzung aller Elemente des Kosmos abzuleiten versuchte,⁸¹² hatte der Mensch für Gregor—im Gegensatz zu den Tieren!—seine Würde allein Gott zu verdanken. Diese Würde—er verwendet in diesem Zusammenhang auch die Begriffe τιμή⁸¹³ und ἀξία⁸¹⁴—bezieht sich auf den ganzen Menschen, jeder Teil von ihm ist „gleichwürdig“ (ὁμότιμος).⁸¹⁵ Um ihr gerecht zu werden, sei es jedoch notwendig, der εἰκὼν Gottes im Menschen Raum zu geben, um sich von der Existenz von Nagetieren und Insekten zu unterscheiden und soweit wie möglich der Existenz Christi „anzugleichen“, womit er wiederum einen Begriff der platonischen Ethik bemüht.⁸¹⁶ Der Gedanke der Angleichung an das Göttliche ist für Gregor schlicht Beweis dafür, daß christliche (Gen 1,26LXX) und heidnische Weisheit (Pl., *Th.* 176) den gleichen, wahren Sinn enthalten, und verstärkt lediglich die Plausibilität der christlich interpretierten Vervollkommenungsethik.⁸¹⁷

Johannes Chrysostomos

Johannes Chrysostomos (354-407) war zwar einer der produktivsten christlichen Schriftsteller der Antike überhaupt, beschäftigte sich aber bewußt wenig mit spekulativen theologischen und anthropologischen Fragen; so behauptet er es zumindest selbst.⁸¹⁸ Stattdessen wurde er als Prediger berühmt, der in seinen Homilien und Kommentaren zu biblischen Texten vor dem Hintergrund der orthodoxen Theologie seiner Zeit Antworten auf die Fragen aus dem Alltag seiner christlichen Gemeinden

⁸¹¹ Greg. Nyss., *Op. hom.* 16,1.

⁸¹² Greg. Nyss., *Op. hom.* 16,1.

⁸¹³ Greg. Nyss., *Or. catechet. magn.* 28.

⁸¹⁴ Greg. Nyss., *Op. hom.* 16.

⁸¹⁵ Greg. Nyss., *Or. catechet. magn.* 28.

⁸¹⁶ Pl., *Th.* 176 u.ö.

⁸¹⁷ Z.B. in Greg. Nyss., *Prof. Chr.* 8,1,136-138.

⁸¹⁸ Chrys., *Hom. 4 in Ioh* (CPG 4425).

formulierte. Diese Anweisungen machten ihn zu einem der anerkanntesten Autoritäten der östlichen Christenheit.⁸¹⁹ Deshalb ist seine Anthropologie aus diesen Texten einerseits nicht einfach zu erheben, auch wenn bei einem genaueren Blick erstaunlich viele anthropologische Aussagen *en passant* in seinen Schriften zu entdecken sind. Andererseits reflektieren sie sehr zuverlässig das, was ganz offensichtlich anthropologisch in der christlichen Theologie am Ausgang des 4. Jahrhunderts konsensfähig war.

1. Der Körper als Werkzeug Gottes und Tempel der Seele

Chrysostomos' Aussagen über den Menschen sind bis hin zu kleinen medizinischen Feinheiten sehr detailliert.⁸²⁰ Der Mensch besteht aus Körper und ψυχή, die dem Körper von Gott eingehaucht wird⁸²¹ und ihn beim Tod durch den Mund wieder verläßt.⁸²² Es ist die Seele, die nach dem Tod an einen besonderen Ort gebracht wird und dort das jüngste Gericht abwartet.⁸²³ Allerdings nimmt Chrysostomos auch die Vorstellung vom Menschen als *Geschöpf* ernst: Der Mensch, Körper wie Seele, ist von Gott geschaffen und mit bestimmten Kennzeichen ausgestattet. Weder der Mensch noch die Seele ist jedoch eine Emanation Gottes:

Denn [Gott] hat [die Seele] nicht sterblich geschaffen, sondern gestattet, daß sie unsterblich ist. Er hat nämlich bewirkt, daß sie der Vergeßlichkeit, der Unwissenheit, der Trauer und den Sorgen unterworfen sein soll, und das hat er getan, damit sie nicht, wenn sie auf ihren früheren Adel zurückblicke, von sich eine höhere Meinung fasse, als ihrer jetzigen Würde (ἀξία) gebührt. Denn wenn sogar unter diesen Verhältnissen manche sich zu behaupten erkönnen, sie seien ein

⁸¹⁹ Vgl. z.B. allgemein Pauline Allen/Wendy Mayer, John Chrysostom, *The Early Church Fathers*, London 2000; Brändle, Johannes Chrysostomos; ders., Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos; John Norman Davidson Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1995; Adolf Martin Ritter, *John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics*; William S. Babcock (Hg.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas 1990, 183-192.360-369; ders., *Charisma*; Rudolf Brändle, Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, BGBE 22, Tübingen 1979; Stephan Verosta, *Johannes Chrysostomos. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz 1960 (zur Anthropologie insbes. 35-128). Weitere Lit. bei Rudolf Brändle, Art. Johannes Chrysostomos: RAC 18 (1998) 426-503; Jean-Marie Leroux, Art. Johannes Chrysostomos: TRE 17 (1988) 118-127; Douglas Clyde Burger, *A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of Saint John Chrysostom*, Evanston 1964.

⁸²⁰ Vgl. die ausführliche Rekonstruktion bei Ulrike Bachmann, *Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos*, Diss. Düsseldorf 1984, 34-42.

⁸²¹ Chrys., *In Ioh. hom.* 56,2 (CPG 4425).

⁸²² Chrys., *Ad Theodor. laps.* 1,5f (CPG 4305).

⁸²³ Chrys., *In Matth. hom.* 28,3 (CPG 4424).

Teilchen der Gottheit: Wie weit würden nicht solche Leute in ihrem Wahnsinn gekommen sein, wenn [die Seele] diesen Wandlungen nicht unterläge?⁸²⁴

Diese Auffassung vom Menschen als Geschöpf ist für Chrysostomos Grundlage seines Theologieverständnisses, das ganz wesentlich auf der Ethik basiert, wie noch zu sehen sein wird. Trotz dieser Kritik an der neuplatonischen Seelenlehre⁸²⁵ teilt er doch im wesentlichen das anthropologische Schema Platons. Die Seele hat auch bei ihm einen eindeutig höheren Wert als der Leib und ist unsterblich.⁸²⁶ Wenn er Anweisungen für ein gutes Leben gibt, dann spricht er gerne von der „Tugend der Seele“ (ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετή)⁸²⁷. Dennoch ist der Leib mit Hochachtung zu behandeln, die aber das Augenmerk nicht von der Rettung der Seele ablenken sollte.⁸²⁸ Die früher Chrysostomos zugeschriebene interpretierende Wiedergabe von IKor 6,19 (ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος), der Leib sei „Tempel“ der Seele, stammt vermutlich nicht von ihm selbst, sie paßt dennoch gut.⁸²⁹ Gott ist immerhin der Schöpfer des Leibes, der deshalb nichts Unreines oder Schlechtes sein kann.⁸³⁰

Um die Konsequenz dieser Aussage richtig zu verstehen, muß man den Charakter der meisten seiner Schriften genauer erwägen. Seine zahlreichen seelsorgerlichen und exegetischen Texte befassen sich häufig mit Alltagsproblemen des Menschen und seiner antiken Kultur, deren chrysostomische Lösung mögliche Konsequenzen dieser Anthropologie offenlegen. Deshalb geht Chrysostomos ausdrücklich auf die antiken Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen ein, wenn er bei-

⁸²⁴ Θνητὴν μὲν γὰρ οὐκ ἐποίησεν, ἀλλ' ἀφῆκεν ἀθάνατον εἶναι· λήθη δὲ καὶ ἀγνοία καὶ ἀθυμία καὶ φροντίσιν ὑπεύθυνον αὐτὴν κατεσκεύασε· καὶ τοῦτο ἐποίησεν, ἵνα μὴ πρὸς τὴν οἰκείαν εὐγένειαν ἰδοῦσα, μείζονα τῆς οἰκείας ἀξίας ἔννοιαν λάβῃ. Εἰ γὰρ καὶ τούτων ὄντων ἐτόλμησάν τινες εἰπεῖν, ὅτι τῆς οὐσίας ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· εἰ καὶ τούτων ἀπῆλλακτο τῶν παθῶν, ποῦ οὐκ ἂν ἦλθον οὗτοι μανίας; Chrys., *Ad popul. Antioch.* 11,2 (CPG 4330; PG 49,122,15-22; Übers. nach Valentin Thalhoffer, BKV¹ 2,228).

⁸²⁵ Vgl. dazu noch Chrys., *Hom. in Ioh.* 2,2f (CPG 4425).

⁸²⁶ Chrys., *Hom. in Matth.* 14,4 (CPG 4424) u.ö.

⁸²⁷ Chrys., *Hom. in Eph.* 21 (CPG 4431; PG 62, 154,46). S.u.

⁸²⁸ Chrys., *Hom. in Gen.* 13, 34 (CPG 4409), und Chrys., *Ad popul. Antioch.* 8,3 (CPG 4330).

⁸²⁹ Ps.-Chrys. *De remissione peccatorum* (CPG 4629, PG 60,764). Von einer chrysostomischen Urheberschaft geht noch Bachmann, *Medizinisches*, aus. Vermutlich stammt der Text von dem Bischof Severian von Gabala (nach 400). Vgl. dazu Karl-Heinz Uthemann, *Art. Severian von Gabala*: BBKL 9 (1995) 1487-1504; Sever J. Voicu, *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore. Attività, pubblicazioni e notizie. Indice terminologico. Indice dei nomi*: Antonio Lamarra/Lidia Processi Xella (Hg.), *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee* 2 (1986) 73-141. Zur Formel vom Körper als dem Gefängnis der Seele s.o. und Kap. 2, außerdem Courcelle, *Käfig der Seele*; ders., *Gefängnis der Seele*; ders., *Grab der Seele*.

⁸³⁰ Chrys., *Hom. in Phil.* 3, 10,2 (CPG 4432).

spielsweise die Körpersäfte Schleim, Galle und Schweiß erwähnt, die den Menschen konstituieren:

Denn die Grundlage dieser Schönheit (des menschlichen Körpers) ist nichts als Schleim und Blut und Ausfluß und Galle und der Saft aus zerkautem Essen. Aus diesen Dingen nämlich werden die Augen und die Wangen und alles übrige gewässert; und wenn sie jene Bewässerung nicht täglich vom Magen empfangen und etwas von der Leber hinaufgeschickt wird, dann fällt die Haut über Gebühr ein und die Augen ermatten, und sogleich verschwindet die Blüte der Erscheinung. So daß, wenn du überlegst, was innen hinter den schönen Augen liegt, was wirklich unter der schöngeformten Nase und dem Mund und den Wangen verborgen ist, du sagen wirst, daß die Wohlgestalt des Körpers nichts anderes ist als ein weißgetünchtes Grab.⁸³¹ Innen ist es voll derartiger Unreinheit.⁸³²

Wie wir gesehen haben, waren körperliche Ausscheidungen fast allgemein mit Unreinheit assoziiert, insbesondere Schleim, Galle und Schweiß. Wird damit der menschliche Körper nicht doch als unrein abgewertet? Tatsächlich bezeichnet Chrysostomus diese Unreinheiten nicht als dem Körper wesentliche Dinge, sondern als Zeichen seiner Verweslichkeit,⁸³³ für die letzten Endes auch Gott die Verantwortung trägt.⁸³⁴ An anderer Stelle verbindet er diese Zeichen körperlicher Unreinheit mit unchristlicher ethischer Verwerflichkeit:

So daß der Körper, wenn er unablässig fett gemacht wird, das Vernünftige mit großer Fettheit umgibt. Aber die Toten, sagt man, verrotten und verderben, und von ihnen sondern sich viele Ausscheidungen⁸³⁵ ab. So ist bei der Schwelgerin zu beobachten

⁸³¹ Vgl. Mt 23,27 (kein wörtl. Zit.).

⁸³² Ἡ μὲν γὰρ τοῦτου τοῦ κάλλους ὑπόστασις οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ἢ φλέγμα καὶ αἷμα καὶ ῥεῦμα καὶ χολή καὶ τροφῆς διαμασθηθείσης χυλός. Τοῦτοις γὰρ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ αἱ παρειαὶ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα ἄρδεται, κἂν μὴ καθ' ἐκάστην ἡμέραν δέξηται τὴν ἄρδειαν ἐκείνην ἀπὸ τῆς γαστρὸς καὶ τοῦ ἥπατος ἀνιούσαν, τοῦ δέρματος παρὰ τὸ προσῆκον ὑφίζανοντος, τῶν τε ὀφθαλμῶν κοιλαινομένων, εὐθέως ἢ πᾶσα τῆς ὀψεως ἀφίπταται ὥρα. Ὡστε εἰς ἐννοήσεως τί μὲν τῶν καλῶν ἔνδον ἀπόκειται ὀφθαλμῶν, τί δαὶ τῆς εὐθείας ῥινός, τί δαὶ τοῦ στόματος καὶ τῶν παρειῶν, οὐδὲν ἕτερον ἢ τάφον κεκονιαμένον εἶναι φήσεις τοῦ σώματος τὴν εὐμορφίαν τοσαύτης ἔνδον ἀκαθαρσίας ἐστὶ μεστή. Chrys., *Ad Theodor. laps.* 14 (CPG 4305; SC 117, 164,61-166,72). Vgl. Chrys., *De resur. mort.* 7 (CPG 4340); Chrys., *Ad popul. Antioch.* 10,2 (CPG 4330); Chrys., *De angusta porta* 2 (CPG 4527); Asterius Hom., *Hom. 1 in Ps 4*, 18 (z.St. Wolfram Kinzig, Asterius. Psalmenhomilien, eingel., übers. und komm., BGL 56, Stuttgart 2002, 151). Zur paganen Motivgeschichte dieser Diatribe vgl. noch Knecht, Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht, 39-55.

⁸³³ Chrys., *De resur. mort.* 7 (CPG 4340).

⁸³⁴ Chrys., *In 1 Gen. hom.* 10,3 (CPG 4409).

⁸³⁵ ἰχώρ meint in der Frühzeit der Lit. (Homer) das Götterblut und wird häufig synonym mit αἷμα gebraucht. Später bezeichnet ἰχώρ spezifisch den wäßrigen Teil des Blutes und gilt als „unreine“ Aussonderung (nur Blut, das durch eine genau geregelte und rituelle kontrollierte Opferhandlung vergossen wird, kann kultisch „rein“ sein, alle anderen Körpereausscheidungen gelten in der Antike als unrein). Wenn hier die Toten als ἰχώρ

Ausfluß, Schleimfluß, Rotze, Schlucken, Speien, Erbrechen (die übrigen Dinge, die zu unanständig zum Aussprechen sind, übergehe ich nämlich). Denn dergestalt ist die Tyrannei der Schwelgerei, daß sie einen dazu bringt, solche Dinge selbst zu ertragen, die wir es nicht aushalten auszusprechen.⁸³⁶

Unreinheit wird also mit einem ethisch verfehlten Lebenswandel verbunden, körperliche Unreinheit, durch Körperrauscheidungen konkretisiert,⁸³⁷ wird ethisiert. Auf den ersten Blick wertet Chrysostomos damit hier den menschlichen Körper ab, und in der Tat darf man die Schroffheit dieser Worte für antike Ohren nicht unterbewerten. Chrysostomos wertet jedoch an anderer Stelle immer wieder selbst die Relevanz der antiken Unreinheitsvorstellungen ab und ersetzt sie—wie andere Kirchenväter auch—durch eine neue, ethisch gewendete Sicht von Reinheit und Unreinheit.⁸³⁸ Auch wenn es keinen Zweifel gibt, daß der Körper hierarchisch unter der Seele steht, so liegt doch die Pointe dieser Texte nicht in der Abwertung des Körpers, sondern in der Aufforderung zur ethisch verantworteten Tat.

Auf der gleichen Linie liegt seine Einstellung zu den Krankheiten des menschlichen Körpers.⁸³⁹ Nicht nur seine tendenziell vorhandene Unterordnung des Körpers unter die Seele ist Grund für die weniger negative Betrachtung der Krankheit.⁸⁴⁰ Denn ein gottgefälliges Leben ist auch mit einem schwachen und kränklichen Körper möglich.⁸⁴¹ Krankheit (und Armut) sind letztlich *Adiaphora*.

Gerade seine Stellung zur Krankheit verdeutlicht die Grundrichtung seiner anthropologischen Äußerungen: In der konkreten Betrachtung des menschlichen Körpers und seiner Krankheiten folgt er den antiken medizinischen Parametern von Trockenheit, Hitze, Feuch-

aussonderrnd gefaßt werden, ist damit gleichzeitig der Grund für die allgemeine Sicht der Toten als unrein impliziert. Vgl. Heinrich Dörrie, Art. *ιχώρ*: KP 3 (1979) 1333; Johannes Zwicker, Art. *Ichor*: PRE 17 (1914) 830. Zum gesamten Douglas, Reinheit und Gefährdung.

⁸³⁶ οὕτω καὶ τὸ σῶμα, ἐπειδὴν λιπαίνεται συνεχῶς, πολλὴν εἰκὸς τὴν παχύτητα περικεῖσθαι. Ἄλλ' οἱ τεθνεώτες, φησί, σήπονται καὶ διαφθεῖρονται, καὶ πολὺς ἀπ' αὐτῶν ἰχώρ διαρρεῖ. Οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς σπαταλώσεως ἔστιν ἰδεῖν τὸ ρεῦμα, τὸ φλέγμα, κόρυζα, λυγξ, ἔμετοι, ἐρυγαί· τὰ γὰρ ἄλλα, ἃ καὶ αἰσχρὸν εἰπεῖν, παρίημι. Τοσαύτη γὰρ τῆς τρυφῆς ἡ τυραννίς, ὅτι ἃ μὴ εἰπεῖν ἀνεχόμεθα, ταῦτα ποιεῖ αὐτὰς ὑπομένειν. Chrys., *Hom. in 1Tim.* 13 (CPG 4436; PG 62,568,60-569,7).

⁸³⁷ Der Zusammenhang zwischen Körperrauscheidungen und Unreinheitsvorstellungen ist auch Grundlage für die Unreinheitsanalysen bei Douglas, Reinheit und Gefährdung.

⁸³⁸ Volp, Tod und Ritual, 247-263.

⁸³⁹ Zum Problem insgesamt vgl. die in Kap. 5.2 aufgeführte Lit.

⁸⁴⁰ Anders Bachmann, Medizinisches, 37, für die sich darin lediglich eine konsequent durchgeführte Leibfeindlichkeit äußert.

⁸⁴¹ Chrys., *Ad popul. Antioch.* 1,4 (CPG 4330).

tigkeit und Kälte.⁸⁴² Unmäßigkeit im Essen und Trinken gelten ihm als Hauptursache von Krankheiten, der „Leib des Schwelgers“ sei deshalb von üblen Säften, von Schleim und Galle, von verdorbenem Blut und fauler Flüssigkeit überfüllt.⁸⁴³ Damit legt Chrysostomos als Erklärung der Krankheit schuldhaftes Verhalten nahe. Dieser Ansatz wird an anderer Stelle ganz grundsätzlich formuliert:

Wenn die Hauptsache, der Tod selbst, in der Sünde seine Wurzel und seinen Ursprung hat, so ist dies noch viel eher bei der Mehrzahl der Krankheiten der Fall. Von der Sünde kommt es ja auch her, daß wir überhaupt leidensfähig sind.⁸⁴⁴

Mit der „Sünde“ ist einerseits die Ursünde gemeint, die Ursprung für menschliche Sterblichkeit und das menschliche Leiden ist. An anderer Stelle kann Chrysostomos aber auch immer wieder einzelne Folgesünden als mit dem Leiden und der Krankheit ursächlich verbunden auffassen,⁸⁴⁵ wie es ja auch Jesus in Joh 5,14 tut, der selbst *en passant* die Sünde als Ursache für die Krankheit des Gelähmten bezeichnet. In der Tat wird im Neuen Testament an vielen Stellen der alttestamentliche und frühe jüdische Tun-Ergehen-Zusammenhang von Sünde und Krankheit weitergeführt, auch wenn es insbesondere in apokalyptischen Texten schon in neutestamentlicher Zeit Kritik daran gab.⁸⁴⁶ Jedenfalls ist Chrysostomos überzeugt, daß Krankheit als von Gott für übermäßige

⁸⁴² „Denn unser kleiner und unansehnlicher Körper besteht auch aus vier Elementen, und zwar aus einem heißen: dem Blut; aus einem trockenen: der gelblichen Galle; aus einem feuchten: dem Schleim; aus einem kalten: der schwarzen Galle.“ Καὶ γὰρ τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον τὸ βραχὺ τοῦτο καὶ μικρὸν ἐκ τεττάρων συνέστηκε στοιχείων, θερμοῦ μὲν τοῦ αἵματος, ξηροῦ δὲ τῆς χολῆς τῆς ξανθῆς· καὶ ὑγροῦ μὲν τοῦ φλέγματος, ψυχροῦ δὲ τῆς μελαίνης χολῆς. Chrys., *Ad popul. Antioch.* 10,2 (CPG 4330; PG 49,113,7-12; Übers. nach Valentin Thalhofer, BKV¹ 2,208).

⁸⁴³ Chrys., *Hom. in IICor.* (CPG 4429).

⁸⁴⁴ Εἰ γὰρ τὸ κεφάλαιον, αὐτὸς ὁ θάνατος, ἐξ ἁμαρτίας ἔσχε τὴν ρίζαν καὶ τὴν ὑπόθεσιν, πολλῶ μᾶλλον καὶ τῶν νοσημάτων τὰ πολλὰ ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ παθητοῦς εἶναι ἡμᾶς ἐκείθεν γέγονεν. Chrys., *Hom. in Mt.* 27,2 (CPG 4424, PG 57,345,47-51).

⁸⁴⁵ Chrys., *De paenitentia hom.* 7,6 (CPG 4333); Chrys., *Hom. in ICor.* 28,2 (CPG 4428).

⁸⁴⁶ Vgl. etwa Lev 26,14–16; Dtn 28,15.21f; IIChr 21,15.18f; Jes 38,17; Ps 31,11; 90,8f; 107,17–20; Joh 5,14; Röm 6,23; IKor 11,29f; Jak 5,15f. S. dazu Reinhard von Bendemann/Josef N. Neumann, Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung: NTAK 2 (2005) 69; „Neben ... Joh 9,1–7(8–41), wo Jesus den kausalen Zusammenhang von angeborener Blindheit und Sünde der Vorfahren unterbricht (mit der Konsequenz, dass die Blindheitsaussage metaphorisch auf die jüdischen Opponenten übertragen wird), und Lk 13, 1–5, wo der Aspekt des Schuld aufweises leitend ist, findet sich der stärkste Rückhalt für eine Überwindung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in Ansätzen apokalyptischer Weltsicht (vgl. Jes 25,8; äthHen 5,8f; 25,6f; 91,15–17; 96,3; syrBar 73,1–3.7; 4Esr 7,21–34; 8,52–54; SibOr III 367–380; PsPhilon, Lib.Ant. 3,10; IKor 15,55; Apk 21,4)“. Vgl. dazu ausführlich etwa Darrel W. Amundsen/Gary B. Ferngren, *The Early Christian Tradition: Ronald L. Numbers/Darrel W. Amundsen (Hg.), Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions*, Baltimore 1998, 40–64.

Sünden gesandt angesehen werden *kann*.⁸⁴⁷ Möglich wird diese Sicht, die bereits zu seiner Zeit „unmodern“ war⁸⁴⁸ und für uns heute sicher theologisch nicht akzeptabel erscheint, durch seine dichotome Anthropologie: Die Seele wird eben durch die Krankheit nicht betroffen, nur der Körper, also der unbedeutendere Teil des Menschen ist affiziert und soll so den besseren Teil zu einem sündenfreien Leben anleiten. Damit entfernt er sich von den neutestamentlichen Vorgaben, denn dort ist häufig von geistigen Größen (πνεῦμα) die Rede, die Krankheit und Behinderung ausmachen.⁸⁴⁹ Wenn Chrysostomos die verbreitete Metapher von Christus als Arzt⁸⁵⁰ verwendet, dann macht er zugleich klar, daß dieser ein Arzt ausschließlich für die Seele und nicht für körperliche Gebrechen ist.⁸⁵¹ Da es sich bei dem „Strafhandeln“ Gottes für Chrysostomos um eine Erziehungsmaßnahme handelt, fordert er keine Ausgrenzung der Kranken, sondern eine soziale, diakonische und katechetische Versorgung der so Erkrankten durch die christlichen Gemeinden.⁸⁵²

Grundlage dieser Ausführungen zur Krankheit ist ein dichotomes Menschenbild, wie wir es bereits kennengelernt haben. Aber nicht eine Vernachlässigung des Körpers und des Körperlichen ist seine Konsequenz, denn seine Predigten beschäftigen sich ja gerade mit großer Liebe zum Detail mit dem Körper und seinen Schwierigkeiten im täglichen Leben. Er sagt ausdrücklich, daß die christliche Lehre sich nicht nur auf die Seele richtet, sondern auch und gerade den menschlichen Körper im Blick hat.⁸⁵³ Das durch den Dualismus von Körper und Seele gestellte Problem beantwortet Chrysostomos deshalb nicht durch eine abstrakt-theoretische anthropologische Lösung, sondern durch einen ethischen Ansatz. Der Körper ist zwar schön geschaffen, aber Ort von (gottgewollter) Unreinheit und Krankheit, die den Menschen zu einem besseren christlichen Leben anhalten sollen. Er ist damit

⁸⁴⁷ Chrys., *In Ioh. hom.* 38 (CPG 4425).

⁸⁴⁸ Clem. Al., *Paed.* 1,81,3; Aug., *In Ioh. tract.* 7,12. Anders lassen sich auch die großen Anstrengungen christlicher Krankenpflege kaum erklären, die etwa z.Zt. des Julian in eine fruchtbare Konkurrenz zu ähnlichen paganen Untermehmungen traten. Vgl. dazu Fridolf Kudlien, *Art. Gesundheit*: RAC 10 (1978) 902-945; Rudolf Herzog, *Art. Arzt*: RAC 1 (1950) 720-724.

⁸⁴⁹ Lk 4,33; Mk 7,25; vgl. Lk 8,27.29; Apk 16,13f; Apk 18,2.

⁸⁵⁰ Vgl. dazu nur etwa Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl. Leipzig 1924, 129-150 (mit Quellen).

⁸⁵¹ Chrys., *In Gen. 4 hom.* 20,3 (CPG 4409). Vgl. zur Problematik dieses Ausdrucks etwa Karl Heinrich Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, SGFWM 30, Münster 1953, 9.15; Franz Joseph Dölger, *Der Heiland*: AuC² 6 (1950) 241-272; Harnack, *Mission*, 136 u.ö.

⁸⁵² Chrys., *Hom. in Mt.* 69,2 (CPG 4424).

⁸⁵³ Chrys., *In Ioh. hom.* 2,5 (CPG 4425).

nicht nur Wohnung der Seele, sondern Gottes Werkzeug in seinem Bund mit dem Menschen.⁸⁵⁴ Dies macht auch der chrysostomische Umgang mit dem Begriff der Ebenbildlichkeit deutlich.

2. Exegetische Grundlagen

Chrysostomos verwendet den Begriff des Ebenbildes auf drei verschiedene Arten: Zum einen ist Jesus Christus Ebenbild des Vaters, womit dessen Wesensgleichheit mit Gott ausgedrückt wird, so etwa in der Auslegung von Joh 14,9 („Wer mich sieht, sieht den Vater“).⁸⁵⁵

Zum anderen ist es Aufgabe der Christen, Gott und Christus ähnlich zu werden, ganz so, wie es der östlichen Homoiosisethik entspricht. Es ist Aufgabe der Christen, ihre Kinder so zu erziehen, daß auch ihre Seele Gott immer ähnlicher wird:

Bereiten wir daher die Kinder derart vor, daß sie allem widerstehen können und sich durch keinen Angriff aus der Fassung bringen lassen; erziehen wir sie in der Zucht und Ermahnung des Herrn, und reicher Lohn wird unser dafür warten. Wenn nämlich Künstler dafür, daß sie die Statue eines Königs fertigen oder sein Porträt malen, so hohe Ehre genießen: werden dann nicht wir dafür, daß wir das Ebenbild des himmlischen Königs so schön darstellen—denn der Mensch ist das Ebenbild Gottes—, unendliche Seligkeit genießen, vorausgesetzt, daß wir es entsprechend ähnlich gestalten? Diese Ähnlichkeit aber besteht in der Tugend der Seele: wenn wir die Kinder so erziehen, daß sie gut sind, daß sie nicht in Zorn geraten, daß sie des erlittenen Unrechtes nicht gedenken—lauter göttliche Eigenschaften—, wenn wir sie erziehen zur Wohltätigkeit, zur Menschenfreundlichkeit, zur Nichtachtung alles Vergänglichen.⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Zur Sozialethik des Johannes Chrysostomos vgl. Rudolf Brändle, Jean Chrysostome. L'importance de Matth. 25,31-46 pour son éthique: VigChr 31 (1977) 47-52; ders., Matth. 25 (zur Ebenbildlichkeit s. 243f); ders., Zur Interpretation von Matth. 25,31-46 im Matthäuskommentar des Origenes: ThZ 36 (1980) 17-25.

⁸⁵⁵ Chrys., *Hom. in Ioh.* 74 (CPG 4425; PG 59,399f) u.ö. Chrys. verwendet die Wörter πρωτότοκος, χαρακτήρ und εἰκὼν für Christus zuweilen nahezu synonym: Chrys., *Hom. in Ioh.* 7,1 (CPG 4425; PG 59,64,19) und Chrys., *Hom. in Ioh.* 66,3 (CPG 4425; PG 59,368,62). Weitere Stellen bei Stanislaw Włodarczyk, L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome. Excerpta ex dissertatione ad Lauream, Univ. Pontif. Gregoriana, Rom 1973.

⁸⁵⁶ Τοιοῦτους τοίνυν παρασκευάζομεν τοὺς παῖδας, ὥστε δύνασθαι πρὸς πάντα ἀντέχειν, καὶ μὴ ξενίζεσθαι τοῖς ἐπιούσιν· ἐκτρέφομεν αὐτοὺς ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου, καὶ πολλὸς ἡμῖν ὁ μισθὸς ἀποκείσεται. Εἰ γὰρ ἄνθρωποι ἀγάλματα ποιοῦντες βασιλέων, καὶ εἰκόνας γράφοντες, τοσαύτης ἀπολαύουσι τιμῆς· ἡμεῖς τὴν βασιλικὴν εἰκόνα καλλωπίζοντες (εἰκὼν γὰρ τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος), οὐ μυρίων ἀπολαύσομεν τῶν ἀγαθῶν, τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἀποδιδόντες; Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὅμοιον, ἢ τῆς ψυχῆς ἀρετῇ, ὅταν ἀγαθοὺς εἶναι παιδεύσωμεν τοὺς παῖδας, ὅταν ἀοργήτους, ὅταν ἀμνησικάκους· ταῦτα πάντα Θεοῦ ἴδια, ὅταν εὐεργετικούς, ὅταν φιλανθρώπους, ὅταν παιδεύσωμεν τὰ παρόντα μηδὲν ἡγείσθαι. Chrys., *Hom. in Eph.* 21 (CPG 4431; PG 62, 154,36-50; Übers. Stoderl BKV² 2.R 15, 450).

Zur εἰκών, die Chrysostomos in der menschlichen Seele lokalisiert, wird der Mensch also nach diesem Gedankengang erst durch ethisch korrektes Verhalten, das im Jenseits belohnt werden wird!

Drittens drückt er aber an mehreren Stellen auch den Gedanken aus, daß die in der Schöpfung jedem Menschen zugesagte Ebenbildlichkeit dem ganzen Menschen aus Seele *und* Körper eine besondere Würde verleiht: Der Sohn repräsentiert das Bild (εἰκών) und die Würde (δόξα) Gottes, die Menschen das Bild und die Würde des Sohnes.⁸⁵⁷ Diese Würde kann geradezu zur Anklage gegen „Schändungen“ dieser Würde durch andere Menschen werden.⁸⁵⁸ So verurteilt er es, andere Menschen zu schlagen, weil man sich dadurch an Gottes Ebenbild vergehen würde.⁸⁵⁹ Stattdessen sollte man andere Menschen von ihren Fesseln befreien. In diesem Sinne wird die Rede von der Ebenbildlichkeit zum immer wiederkehrenden Topos, wenn es Chrysostomos darum geht, sich des Nächsten anzunehmen und dafür zu sorgen, daß kein Ebenbild Gottes vor Hunger und Kälte umkommen muß.⁸⁶⁰ Er weist darauf hin, daß durch solchermäßen gottfernes Verhalten eine Ehrverletzung begangen und das Ebenbild Gottes geschändet wird:

Der nach Gottes Ebenbild geschaffene Mensch steht da, geschändet durch deine Unmenschlichkeit. Aber die Köpfe der Maultiere, die deine Gattin tragen, blinken in reichem Goldschmuck, ebenso die Balken und die Decken, aus denen dein Haus besteht.⁸⁶¹

Chrysostomos berichtet etwa davon, daß ein Mönch vor den Behörden von Antiochia ein Plädoyer gegen die Todesstrafe hielt: Seine Begründung habe darin bestanden, daß die Lehre von der Gottebenbildlichkeit es verbiete, einen Menschen und damit Gottes Ebenbild hinzurichten. Bemerkenswerterweise überliefert der *Codex Theodosianus* ein ganz ähnlich formuliertes Edikt, datiert auf das Jahr 315/316(!), daß Verbrecher nicht im Gesicht gebrandmarkt werden dürfen:

⁸⁵⁷ Chrys., *Hom. in Ioh.* 75,2 (CPG 4425; PG 59,406,1-4).

⁸⁵⁸ Chrys., *Hom. in Mt.* 7,5 (CPG 4424; PG 57,79); *Hom. in Mt.* 67,3 (CPG 4424; PG 58,629); *Hom. in Mt.* 89,3 (CPG 4424; PG 58,778).

⁸⁵⁹ Chrys., *Hom. ad pop. Ant.* 17,1 (CPG 4330; PG 49,173); *Hom. in Mt.* 49,6 (CPG 4424; PG 58,494).

⁸⁶⁰ Chrys., *Hom. in ICor.* 21,5 (CPG 4428; PG 61,176); *Hom. in Col.* 7,5 (CPG 4433; PG 62,349); *Hom. in Col.* 9,1 (CPG 4433; PG 62,361); *Hom. in illud: vid. el.* 13 (CPG 4386; PG 51,333). Chrys., *Hom. in IThess.* 10,4 (CPG 4434; PG 62,459).

⁸⁶¹ Ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος ἔστηκεν ἀσχημονῶν διὰ τὴν σὴν ἀπανθρωπίαν· αἱ δὲ ὄψεις τῶν ἡμιόνων τῶν τὴν γυναῖκα φερουσῶν τὴν σὴν πολλῶ καταλάμπονται χρυσίῳ, καὶ τὰ δέρματα καὶ τὰ ξύλα τὰ τὴν στέγην ἐκείνην ὑφαίνοντα· Chrys., *Hom. in Rom.* 12,6 (CPG 4427; PG 60,492,8-12).

Das Antlitz, das in Ähnlichkeit (*similitudo*) zur himmlischen Schönheit gebildet ist, ist möglichst wenig zu entehren.⁸⁶²

Inwieweit dieser Gedankengang zur Zeit des Johannes Chrysostomos allgemein anerkannt war, läßt sich freilich kaum sagen. Vor allem muß offen bleiben, ob es sich bei diesem Gesetzestext wirklich um einen Anklang an die biblische Vorstellung handelt, auch wenn die Formulierung dies nahelegt.

Eine systematische Abstufung von Ähnlichkeit und Ebenbildlichkeit wie bei Irenäus läßt sich bei Chrysostomos nicht durchgehend ausmachen. Dennoch sei darauf hingewiesen, daß seine Interpretation des Schöpfungsberichtes eine erneute Differenzierung einführt, die seine dichotome Anthropologie noch einmal deutlich macht: Chrysostomos ordnet in der Exegese von Gen 1 den beiden Aussagen von Gen 1,27ab und Gen 1,27c zwei unterschiedliche Schöpfungsstufen zu: Vernunft und Denkvermögen gehören zur ersten Schöpfungsstufe, auf der die Menschen den Engeln gleichgestellt sind; die Körperlichkeit mit ihrer geschlechtlichen Differenzierung folgt in der zweiten Stufe, die den Menschen mit den Tieren verbindet.⁸⁶³ Eine „heilsgeschichtliche“ Anthropologie läßt sich bei Chrysostomos auch an anderen Stellen erkennen. Danach unterscheidet er nach der (zweistufigen) Schöpfung noch drei weitere Phasen der Entwicklung zum Menschen, wie er heute existiert. Der ursprüngliche Mensch verfügte von Natur aus über einen freien Willen und die Erkenntnis von Gut und Böse, was ihn zum Beherrscher der Tiere machte.⁸⁶⁴ Dann aber stellte Gott den Menschen in den Garten Eden und stattete ihn mit zusätzlichen, sonst nur den Engeln zukommenden, „übernatürlichen“ Gaben aus: Unsterblichkeit auch des Leibes, Freiheit vom Leiden und eine über die natürliche Erkenntnis von Gut und Böse hinausgehende, „prophetische“ Erkenntnis.⁸⁶⁵ Eine Erinnerung an diese Unsterblichkeit schlägt sich in der allen Menschen gemeinsamen Sorge um die Toten nieder.⁸⁶⁶ Durch den Sündenfall hat der Mensch diese Gnadengaben wieder verloren, aber seine „natürliche“ Erkenntnis von Gut und Böse behalten, die ihn von den Tieren unterscheidet und Grundlage des ethischen Handelns des Menschen ist und bleibt.

⁸⁶² *Facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur. Cod. Theod. 9,40,2* (ed. Mommsen/Krüger, 501,5).

⁸⁶³ Chrys., *Serm. in Gen.* 4,1 (CPG 4410; PG 54,594); vgl. *Virg.* 14 (CPG 4313; PG 48,544), und *Hom. in Gen.* 18,4 (CPG 4409; PG 53,153).

⁸⁶⁴ Chrys., *Hom. ad pop. Ant.* 12,3 (CPG 4330) und *Hom. in Gen.* 14-16 (CPG 4409).

⁸⁶⁵ Chrys., *Hom. in Gen.* 15 (CPG 4409).

⁸⁶⁶ Daß diese Sorge ein Kennzeichen des Menschen im Gegensatz zum Tier ist, ist den paganen Denkern vorher schon bewußt gewesen, vgl. nur die im Kap. 2 zit. Stelle Plin., *Nat. hist.* 7, *praef.* 1-4.

3. Würde und Rang des Menschen

Es bleibt festzuhalten, daß für Johannes Chrysostomos die Vorstellung von der Ebenbildlichkeit die besondere Würde des Menschen am besten zum Ausdruck bringt, was alleine schon die häufige Verbindung von δόξα und εἰκόν verdeutlicht.⁸⁶⁷ Beiläufig erwähnt Chrysostomos die aus der älteren griechischen Philosophie bekannte besondere Würde des Menschen auf Grund ihres Rechtsbegriffs: Tiere, Pflanzen und unbelebte Materie sind deshalb von den Menschen grundlegend verschieden, weil sie nicht zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden wissen.⁸⁶⁸ Alle drei qualifiziert er in diesem Zusammenhang mit den beiden Begriffen ἄψυχος und ἀναίσθητος.⁸⁶⁹ Dem Menschen jedoch hat Gott eine natürliche Erkenntnis von Gut und Böse von Anfang an eingepflanzt; auch die kurze Existenz im Garten Eden und der diese beendende Sündenfall änderte an dieser Begabung des Menschen nichts, denn sonst hätte sich Adam nach dem Fall nicht vor Gott versteckt. Er wußte, daß er etwas Böses getan hatte, so wie auch heute alle Menschen wissen, wenn sie etwas Böses getan haben. Dadurch unterscheiden sie sich aber von den Tieren und Pflanzen.⁸⁷⁰

Für Johannes Chrysostomos gehört damit die Vorstellung einer *gemeinsamen* Natur (φύσις) in das Zentrum seiner ethischen Argumentation. Er geht von einer κοινωμία τῆς φύσεως aus, die das Menschengeschlecht eint und die Grundlage sozialetischen Handelns zu sein hat.⁸⁷¹ Auch in diesem Zusammenhang fällt auf, daß dieser gemeinsamen menschlichen φύσις eine besondere Würde zukommt, die geschändet und beleidigt werden kann—so zum Beispiel, wenn man die Bettler zwingt, sich durch Gauklerkunststücke zu erniedrigen, wenn man ihnen das, was ihrer menschlichen Natur zum Leben zukommt, vorenthält.⁸⁷² Auch die Tiere haben eine κοινωμία τῆς φύσεως und handeln danach; wer sich von den Menschen weigert, sich dieser anthropologischen Einsicht zu stellen, steht damit automatisch eine Stufe tiefer als die Tiere.⁸⁷³

⁸⁶⁷ Chrys., *Hom. ad pop. Ant.* 3,6 (CPG 4330; PG 49,57,16); *Hom. in Gen.* 8,4 (CPG 4409; PG 53,73,6); *Hom. in ICor.* 21,5 (CPG 4428; PG 61,218,16), u.ö.

⁸⁶⁸ Chrys., *Hom. in Rom.* 15,5 (CPG 4427).

⁸⁶⁹ Ähnlich Origenes (ἄψυχος und ἀλόγος) in Or., *Hom. in Ier.* 16,1. Chrysostomos bricht an dieser Stelle sofort ab, um mit der Kommentierung des Römerbriefes fortzufahren, der wie Paulus insgesamt diese Auffassung nicht unterstützt, wie wir gesehen haben.

⁸⁷⁰ Chrys., *Hom. ad pop. Ant.* 12,4 (CPG 4330).

⁸⁷¹ Chrys., *Hom. in Rom.* 16,6 (CPG 4427).

⁸⁷² Chrys., *Hom. in Ioh.* 78,4 (CPG 4425).

⁸⁷³ Chrys., *Hom. in illud: Ne timueritis* 2,2 (CPG 4414).

Entscheidend ist dabei jedoch, daß die Basis für diese ethische Argumentation die Annahme einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen ist, weil sie eine gemeinsame Natur teilen: Die Nächstenliebe wird eingefordert im Hinblick auf *alle* Bedürftigen, seien es Christen, Heiden, Juden oder Häretiker⁸⁷⁴. Deshalb gibt es auch keine Entschuldigung für einen laxen Lebenswandel, denn die Heiligen oder andere ethische Vorbilder (Paulus)⁸⁷⁵ hatten die gleiche menschliche Natur wie diejenigen, die sich schwertun, Nächstenliebe zu praktizieren oder ihre geschlechtlichen Bedürfnisse im Zaum zu halten.⁸⁷⁶ Die Stelle Gal 6,10, an der Paulus Nächstenliebe „zuallererst an den Brüdern im Glauben“ einfordert, möchte er dementsprechend relativieren: Paulus lasse damit auch Heiden und Juden an der Barmherzigkeit teilhaben, „freilich in der geziemenden Ordnung, aber doch teilhaben“.⁸⁷⁷ Auch in der Auslegung von Mt 25,31-46 (insbesondere 25,40) verwahrt sich Chrysostomos gegen eine Eingrenzung christlicher Hilfe auf die christlichen Brüder unter Hinweis auf die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen und die gemeinsame Teilhabe an der menschlichen Natur.⁸⁷⁸ Deutlich wird diese gemeinsame Natur nicht zuletzt in der universalen Heilsbotschaft des Christentums:

Denn die Gnade ist auf alle ausgegossen und verschmäht nicht Juden, Griechen, Barbaren, Skythen, nicht den Freien, den Sklaven, Männer, Frauen, den Alten und den Jungen.⁸⁷⁹ Alle werden auf gleiche Weise zugelassen und eingeladen nach Maßgabe gleicher Würde (τιμή).⁸⁸⁰

Das Wort *τιμή* hat hier deutlicher als an anderen Stellen den Klang des lateinischen Wortes *dignitas*, das etwa zur gleichen Zeit von Augustin anthropologisch fruchtbar gemacht wird (s.u.). An einer anderen Stelle bekämpft Chrysostomos die offenbar unter seinen christlichen Zuhörern verbreitete Ansicht, der Mensch habe im Paradies eine herausgehobene *τιμή* gehabt, diese nach dem Fall aber verloren.⁸⁸¹ Stattdessen habe Gott dem menschlichen Körper nur Krankheit, Schweiß, Tränen, Hinfälligkeit und Sterblichkeit hinzugefügt, damit alle Augen begreifen, daß er kein

⁸⁷⁴ Chrys., *Hom. 7 in Tim.* 2,3f (CPG 4436).

⁸⁷⁵ Chrys., *Hom. 43 in Act.* 20,1 (CPG 4426).

⁸⁷⁶ Chrys., *Hom. 5 in IThess.* 4 (CPG 4434).

⁸⁷⁷ Chrys., *Comm. in Gal.* 6,2 (CPG 4430). Vgl. ganz ähnlich die beiden einzigen(!) anderen Erwähnungen von Gal 6,10: Chrys., *Hom. in Hebr.* 10,4 (CPG 4440; PG 63,88), und *De Lazaro* 2,5 (CPG 4329; PG 48,990).

⁸⁷⁸ Vgl. dazu ausführlich Brändle, *Matth.* 25, insbes. 249f.

⁸⁷⁹ Vgl. *Joh* 1,9 und *Gal* 3,28.

⁸⁸⁰ Ἡ μὲν γὰρ χάρις εἰς πάντας ἐκκέχυται, οὐκ Ἰουδαῖον, οὐχ Ἑλλήνα, οὐ βάρβαρον, οὐ Σκύθην, οὐκ ἐλευθέρων, οὐ δοῦλον, οὐκ ἄνδρα, οὐ γυναῖκα, οὐ πρεσβύτην, οὐ νέον ἀποστρεφόμενη· πάντας δὲ ὁμοίως προσιεμένη, καὶ μετὰ τῆς ἰσῆς καλοῦσα τιμῆς. Chrys., *Hom. in Ioh.* 8,1 (CPG 4425; PG 59,65,33-38).

⁸⁸¹ Chrys., *Hom. ad pop. Ant.* 12,2 (CPG 4330).

Gott ist. Selbst den heidnischen Philosophen war dieses klar, dennoch gaben sich einzelne Menschen immer wieder als Götter aus.⁸⁸² An der grundsätzlich von Gott allen Menschen im Gegensatz zum Tier zugedachten Würde ändert dieser „pädagogische Zusatz“ aber nichts.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß die Vorstellung von einer besonderen Würde, die allen Menschen zukommt und alle Menschen unabhängig von ethnischer Herkunft oder sozialer und rechtlicher Stellung teilen, zu den Grundlagen der ausdifferenzierten Ethik des Johannes Chrysostomos gehört. Der Mensch hat mit seiner Geschöpflichkeit den Auftrag erhalten, sich in seinem Verhalten soweit wie möglich Gott anzunähern, wozu die menschliche Seele durchaus in der Lage ist, denn sie kann zwischen Gut und Böse unterscheiden. Der Mensch ist keine Emanation Gottes, sondern Geschöpf Gottes aus Körper und Seele. Deshalb partizipiert auch der menschliche Körper an dieser Würde: Nicht nur ist er Aufenthaltsort der Seele, die zu Ethik und Tugend fähig ist, sondern eine Schändung des menschlichen Körpers wird von ihm immer auch als Angriff auf das Werk des Schöpfers, dessen Ebenbild der Mensch ist und sein soll, verstanden.

Nemesios von Emesa

Bei dem Traktat *De natura hominis* des Nemesios von Emesa handelt es sich um die erste systematische philosophische Anthropologie nach paganem Vorbild aus christlicher Hand.⁸⁸³ Der rhetorisch und philosophisch gebildete Bischof von Emesa versucht darin vermutlich um das Jahr 400 n.Chr., auf der Grundlage einer expliziten Diskussion platonischer und aristotelischer Vorstellungen ein naturwissenschaftlich tragfähiges Bild vom Menschen und vom Kosmos zu entwerfen, das zugleich als Beweis für die Existenz des christlichen Schöpfergottes taugt. Vielleicht wurde der Text zunächst als nichtchristliche wissenschaftliche Arbeit (vor der Bekehrung des Emesios?)⁸⁸⁴ angelegt, denn die

⁸⁸² Er hat hier auch Jes 14,13 im Blick.

⁸⁸³ Die unmittelbare Bedeutung dieses Werkes für die christliche Anthropologie wurde in der Forschung als höher eingeschätzt als etwa die anthropologischen Aussagen eines Gregor von Nyssa. So W. Telfer, *The Birth of Christian Anthropology*: JThS.NS 13 (1962) 350f. Vgl. dazu außerdem Anastasios Kallis, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa*, MBTh 43, Münster 1978; Friedrich Martin Maerz, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa*, Diss. München 1959. Außerdem Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914. Zur Bedeutung für die Entwicklung der späteren christlichen Ethik zuletzt Emil Dobler, *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie* (S. Th. I-II, qq. 6-17; 22-48), Freiburg, Schweiz 2000.

⁸⁸⁴ Das vermutet Telfer, *The Birth of Christian Anthropology*, 350-354.

theologischen Aussagen wirken an manchen Stellen wie spätere, ausgesprochen orthodox formulierte Ergänzungen. In jedem Fall ist das Bemühen zu spüren, christliche und philosophische Anthropologie in vollem Konsens miteinander zu porträtieren.

1. Die Einheit der Schöpfung

Die wesentlichen Inhalte der gängigen griechischen Anthropologie referiert Nemesios von Anfang an, wobei er etwa die aristotelischen Kategorien scharfer Kritik unterwirft. Platon und auch Plotin steht er aufgeschlossener gegenüber.⁸⁸⁵ Das Ergebnis ist ein stufenförmiger Aufbau des Kosmos, auf dessen unterster Stufe vernunftlose und seelenlose Körper (Steine) stehen, gefolgt von vernunftlosen und beseelten Lebewesen (Pflanzen). An der Spitze der Stufenordnung stehen körperlose Seelenwesen. Der Mensch hat an allen diesen Wesen Anteil beziehungsweise „steht in Verbindung“ mit all diesen Entitäten: Er verfügt über einen Körper, über eine Seele und über Vernunft, wobei Nemesios letztendlich die „allgemeine Auffassung“ (ὁ κοινὸς λόγος), der Mensch bestehe aus Leib und Seele, genügt. Was den Körper angeht, so besitzt er sämtliche Körperteile „in Vollkommenheit“, während die Tiere immer nur über einige Körperteile und zudem in unvollkommener Zahl und Ausformung verfügen.⁸⁸⁶ Deshalb ist der Mensch das Wesen, in dem die Existenz des christlichen Schöpfergottes evident wird.

Bekanntlich steht der Mensch mit den unbeseelten Geschöpfen in Beziehung, er nimmt am Leben der vernunftlosen Tiere teil, er beteiligt sich am Denken der vernünftigen Wesen ... Durch den Körper und die körperlichen Anlagen steht er mit den unvernünftigen und unbeseelten Lebewesen in Verbindung, dagegen durch die Vernunft mit den körperlosen Wesen ... Der Schöpfer hat offenbar die verschiedenen Naturen allmählich miteinander verknüpft; infolgedessen steht die ganze Schöpfung als eine in sich organisch verbundene Einheit da.⁸⁸⁷

Nicht nur die Einheit der Schöpfung betont Nemesios, auch die Einheit des Menschen liegt in der Konsequenz dieses Ansatzes. So wie alle unterschiedlichen Bereiche der Schöpfung von Gott zu einer Einheit zusammengefügt worden sind, so hat er auch im Menschen die nicht-fühlenden Körperteile (Knochen, Haare, Fett) mit den empfindenden Teilen (Sinnesnerven) und der Seele zusammengefügt. Auch wenn

⁸⁸⁵ S. bereits Nemesios Emesenus, *De nat. hom.* 1.

⁸⁸⁶ Nemesios Emesenus, *De nat. hom.* 4.

⁸⁸⁷ γνώριμον δὲ ὅτι καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων ζώων μετέχει ζωῆς καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληψε νοήσεως ... συναπτόμενος κατὰ μὲν τὸ σῶμα καὶ τὰς σωματικὰς δυνάμεις τοῖς ἄλλοις ζώοις τε καὶ ἀψύχοις, κατὰ δὲ τὸ λογικὸν ταῖς ἀσωμάτοις οὐσίαις ... ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῇ τὴν πᾶσαν κτίσιν. Nemesios Emesenus, *De nat. hom.* 1 (ed. Morani, BSGRT, 2,13-3,5).

Nemesios also grundsätzlich der hellenistischen dualistischen Anthropologie folgt, so interpretiert er sie doch in einem entscheidenden Punkt neu. Schon Aristoteles hatte mit seinen komplizierten Stufenordnungen von einem allmählichen Weiterschreiten vom Niederen zum Höheren gesprochen, was von seinen Schülern noch weiterentwickelt wurde.⁸⁸⁸ Nemesios folgt in vielen Details der aristotelisch-peripatetischen Ausdrucksweise,⁸⁸⁹ benutzt sie aber als Argument für die Existenz *eines* Schöpfergottes. Die Verwandtschaft aller Glieder der Schöpfung und aller Teile eines Wesens untereinander hat ihre Ursache in derselben Urheberschaft. Auch wenn Nemesios den Gedanken der Kontinuität der Seinsstufen vermutlich aus einem stoischen naturphilosophischen Werk übernimmt,⁸⁹⁰ so ist diese schöpfungstheologische Deutung doch unzweifelhaft neu,⁸⁹¹ und sie bedeutet in ihrer Konsequenz eine Einschränkung der dualistischen Anthropologie, zumindest was den Körper angeht: Die Einwohnung der Seele verändert den Körper grundlegend, auch wenn sich die Seele selbst auf Grund ihrer Körperlosigkeit und Unsterblichkeit dabei notwendigerweise nicht verändert.⁸⁹² Beide sind jedoch durch die Schöpfung durch den einen Gott miteinander verwandt. Von einer solchen Verwandtschaft ist im peripatetischen Schrifttum höchstens zwischen Menschen und Tieren die Rede, nicht jedoch im Hinblick auf den ganzen Kosmos.⁸⁹³ Es ist die ausdrückliche Absicht des Nemesios, Einheit und Verwandtschaft innerhalb der ganzen Schöpfung zu betonen, um damit das gute und richtige Schöpferhandeln des *einen* Gottes herauszustellen. Zwischen den verschiedenen Seinsformen gibt es deshalb nur relativ kleine Abstände. Auch die Tiere verfügen über ein gewisse Intelligenz, Schlaueheit, Kunstfertigkeit und sogar über eine rudimentäre Sprache.

Dieser Ansatz, der trotz seiner dichotom-anthropologischen Voraussetzungen ein Interesse an der Einheit von Körper und Seele zeigt, demonstriert freilich auch, wie sehr der prinzipielle Dualismus zwischen beiden zu dieser Zeit ganz selbstverständlicher Grundbestandteil der christlichen Theologie geworden ist. Der Verweis auf die Auferstehung des ganzen Menschen mit Leib und Seele, die den

⁸⁸⁸ Vgl. etwa Arist., *PA* 681A12f und *HA* 588B4-589A.

⁸⁸⁹ Vgl. z.B. noch Arist., *PA* 681A9f.

⁸⁹⁰ Werner Jaeger identifiziert an dieser Stelle als Grundlage das Werk des Stoikers Poseidonios: Jaeger, Nemesios, 96-120.

⁸⁹¹ So auch die Beurteilung von Dierauer, *Tier und Mensch*, 245-247.

⁸⁹² S. die ausführliche Argumentation Nemes., *De nat. hom.* 3. Dies ist natürlich als Kritik an der—verkürzt verstandenen—aristotelischen Seelenlehre zu verstehen. Nemesios wendet sich scharf gegen eine Psychologie, welche die Seele als Eigenschaft der Materie versteht (so interpretiert er die aristotelische Formel von der „Seele als einer Form des Leibes“).

⁸⁹³ Vgl. Dierauer, *Tier und Mensch*, 247.

Menschen vom Tier unterscheidet, wirkt in diesem Zusammenhang fast wie ein der christlichen Tradition geschuldeter Fremdkörper im Text.⁸⁹⁴ Nemesios' Anthropologie ist ein Versuch, die gedanklichen Probleme dieses Dualismus im Hinblick auf Gott als Schöpfer von Seele *und* Leib und damit auch auf die Würde des (ganzen) Menschen zu bewältigen.

2. Exegetische Grundlagen

Erstaunlicherweise spielt die Frage der Ebenbildlichkeit in der Anthropologie des Nemesios kaum eine Rolle.⁸⁹⁵ Aus der Schrift übernimmt er zum einen die Annahme *eines* Schöpfergottes, die alleine die Kontinuität und Einheit der Schöpfung erklären kann, und zum anderen die Leibwerdung des Logos, die ihm als Beispiel für den unvermischten Zusammenhang von Leib und Seele im Menschen dient. Gottes freier Wille ist die Ursache für die Inkarnation, das Wesen dieser Vereinigung liegt jedoch in der Natur, also der Unkörperlichkeit der Seelen. Die Vorstellung vom beständigen Auf- und Abstieg der Seelen des Origenes bezeichnet er als unvereinbar mit diesem Modell und deshalb als nicht schriftgemäß.⁸⁹⁶ Die Ebenbildlichkeit des Menschen ist Folge einer autonomen Entscheidung Gottes, die den Menschen in eine Sonderrolle innerhalb des hierarchisch gegliederten Kosmos einsetzt: Als Ebenbild und Gleichnis Gottes ist der Mensch „König der Himmel“.⁸⁹⁷

3. Würde und Rang des Menschen

Bereits im ersten Satz seines Traktates bewertet Nemesios den Menschen als „am besten“ (ἄριστα) und „schön“ (καλῶς) geschaffen und gibt damit den Ton für seine Schilderung der Stellung des Menschen im Kosmos vor. Es ist bereits deutlich geworden, daß für Nemesios dem Menschen innerhalb der göttlichen Schöpfung als einer Art „Schnittstelle“ zwischen Körper- und Geistwesen, zwischen vernünftigen und unvernünftigen Körpern eine besondere Rolle zugewiesen ist. Er beruft

⁸⁹⁴ Nemes., *De nat. hom.* 1; vgl. dazu die Beschreibung der Paradieskörper in Nemes., *De nat. hom.* 38. Telfer, *The Birth of Christian Anthropology*, 352-354, vermutet hier tatsächlich einen späteren Zusatz des Autors nach dessen Konversion zum Christentum. Die Spannung erklärt sich jedoch auch mit der relativen Unvereinbarkeit der Vorstellung von der leiblichen Auferstehung einerseits und der sonstigen dichotomen Anthropologie andererseits.

⁸⁹⁵ Dies zeigt noch einmal, daß die Argumentation der Schrift über weite Strecken auch ohne die christlichen Interpretationsteile funktionieren könnte. Ob es sich deshalb um Interpolationen bzw. spätere Zusätze handelt oder nicht vielmehr auf dem sich bewußt an die pagane Philosophie anschließenden Ansatz zurückzuführen ist, läßt sich kaum entscheiden.

⁸⁹⁶ Nemesios, *De nat. hom.* 3.

⁸⁹⁷ Nemesios, *De nat. hom.* 1. S. das vollständige Zitat im folgenden Abschnitt.

sich dabei vor allem auf Platon, der seiner Meinung nach—trotz der Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen—im Grunde die besondere Würde der menschlichen Natur schon zum Ausdruck gebracht hat:

Platon bezeichnet den Menschen offenbar nicht als das Wesen, das beides zusammen ist: Seele und Leib, sondern als Seele, die sich eines solchen Leibes bedient. Er hat eine würdigere Vorstellung im Hinblick auf den Menschen.⁸⁹⁸

Die Würde des Menschen beruht im Platonismus im wesentlichen auf der Würde der unsterblichen Seele, die den Unterschied zu den tieferen Stufen der Seinsordnung ausmacht.⁸⁹⁹ Dies steht in einem gewissen Gegensatz zu dem Bemühen des Nemesios, gerade die Einheit der Schöpfung als von einem Schöpfergott geschaffen herauszustellen und damit etwa den Unterschied zwischen Mensch und Tier relativ niedrig anzusetzen.⁹⁰⁰ Häufig sind es Details, die diesen Rangunterschied konstituieren. So ist beispielsweise das Tastgefühl des Menschen besser entwickelt, weil er im Gegensatz zu den Tieren über voll ausgestaltete Hände mit empfindlichen, unbehaarten und dünnhäutigen Innenflächen und Fingerspitzen verfügt.⁹⁰¹ Deshalb bleibt Nemesios auch nicht bei der platonischen Bestimmung von der Würde des Menschen stehen. Die Besonderheit und herausgehobene Stellung des Menschen liegt in seiner Bestimmung als Bindeglied innerhalb der Kosmologie, die gerade der Verbindung zwischen unsterblicher, vernünftiger Seele und Körper zu verdanken ist, wie sie weder in himmlischen Geistwesen noch in Steinen und Tieren in dieser Form zu finden ist:⁹⁰²

Wer kann wohl den Adel dieses Lebens würdig bewundern? Der Mensch verbindet in eigener Person das Sterbliche mit dem Unsterblichen, er verknüpft die Vernunft mit dem Unvernünftigen, er trägt in seiner eigenen Natur das Abbild der gesamten Schöpfung, darum hat man ihn auch als „Kleinwelt“ (μικρὸς κόσμος) bezeichnet.

⁸⁹⁸ Πλάτων δὲ οὐ δοκεῖ λέγειν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ συναμφοτέρων, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν σῶματι τοιῶδε χρωμένην, ἄξιοπρεπέστερον φανταζόμενος τὰ κατὰ τὸν ἄνθρωπον. Nemesios, *De nat. hom.* 1 (ed. Morani, BSGRT, 2,1-4; Übers. nach Orth, Nemesios, 7).

⁸⁹⁹ An dieser Stelle folgt er also eher der platonischen als der aristotelischen Anthropologie. Eine ähnliche Präferenz bei den Begriffen der Vorsehung und der Willensfreiheit zeigte zuletzt Silke-Petra Bergjan, *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der pronoia Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche*, AKG 81, Berlin/New York 2002, 197f (mit Lit.).

⁹⁰⁰ Vielleicht liegt diesem Modell eine ältere peripatetische Schrift zugrunde; dies vermutet zumindest Dierauer, *Tier und Mensch*, 245-251.

⁹⁰¹ Nemesios, *De nat. hom.* 8. Vgl. dazu die (anders formulierte) Bedeutung der menschlichen Hand in der Stoa sowie bei Laktanz und Ambrosius (s.o.).

⁹⁰² Auf tieferer Stufe gibt es freilich weitere Bindeglieder: So stellt etwa der „lebendige“ Magnetstein eine Verbindung zwischen unbelebter Materie und den Lebewesen her. Vgl. Nemesios, *De nat. hom.* 1.

Gott hielt ihn so großer Fürsorge für würdig. Um des Menschen willen besteht alles Gegenwärtige und Zukünftige, um seinetwillen ist sogar Gott Mensch geworden, des Menschen Dasein endet mit der Ewigkeit, es entgeht dem Tode, er ist König der Himmel, da er nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes geschaffen ist; er lebt mit Christus, er ist Gottes Kind, er thront über aller Macht und Herrschaft ... Nun wissen wir, welch hohen Adels wir teilhaft geworden und daß wir eine Himmelspflanze sind.⁹⁰³

Die Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos ist, wie Nemesios selbst sagt, kein eigener Gedanke,⁹⁰⁴ und auch die Vorstellung, der Kosmos sei um des Menschen willen geschaffen, kennen wir bereits.⁹⁰⁵ Dieser Text zeigt jedoch, wie Nemesios nun eine Verbindung sucht zwischen der biblischen Vorstellung einer guten und vollkommenen Schöpfung des Menschen als *imago dei* durch einen Schöpfergott und diesen philosophischen Gedankengängen, die sich, wie zu sehen war, nicht immer ohne weiteres mit dem Schöpfungsbericht aus Genesis in Übereinstimmung bringen lassen. Das Ergebnis ist nicht nur das Bild einer ganz vollkommenen Schöpfung, sondern auch die inzwischen ganz selbstverständliche Vorstellung von der besonderen Würde und Aufgabe des Menschen innerhalb dieser Schöpfung.

4.4 DER WEG DER THEOLOGISCHEN ANTHROPOLOGIE IM LATEINISCHEN WESTEN

Die Reflexion über die christliche Anthropologie ist, soweit dies schriftlich dokumentiert ist, bis Ende des 2. Jahrhunderts auch im Westen ausschließlich Sache griechischsprachiger Denker (Irenäus, Justin) und von den östlichen Lehren nicht zu trennen. Mit Tertullian, Minucius Felix und Laktanz beginnt jedoch insofern etwas Neues, als nun nicht nur lateinische Philosophen wie Cicero aufgegriffen werden, sondern weil mit der lateinischen Sprache auch ein anderes anthropologisches Vokabular Verwendung findet. Wie wichtig dies auch für die Ideengeschichte ist,

⁹⁰³ τίς <ἀν> οὖν ἀξίως θαυμάσειεν τὴν εὐγένειαν τούτου τοῦ ζώου, τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συνάπτοντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ κατ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα δι' ἣ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρηται, τοῦ τοσαύτης ἡξιωμένου παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας δι' ὃν πάντα καὶ τὰ νῦν καὶ τὰ μέλλοντα δι' ὃν καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονεν, τοῦ λήγοντος εἰς ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν διαφεύγοντος· οὐρανῶν βασιλεύει κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγωνός, Χριστῷ συνδιάγει, θεοῦ τέκνον ἐστί, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας προκάθηται; ... εἰδότες οὖν ὅσης εὐγενείας μετελήφαμεν καὶ ὅτι φυτὸν ἔσμεν οὐράνιον. Nemesios, *De nat. hom.* 1 (ed. Morani, BSGRT, 15,3-16,1; Übers. nach Orth, Nemesios, 17).

⁹⁰⁴ S. o.

⁹⁰⁵ So aus der Stoa und bei Philon. Vgl. den letzten Abschnitt zu Ambrosius.

wird an erster Stelle an dem Begriff der *dignitas* deutlich, dessen Karriere in der Anthropologie ohne den lateinischen und römischen soziokulturellen Hintergrund nicht zu verstehen ist und bereits nach dem Urteil Ciceros keine Entsprechung im griechischen Denken hatte.⁹⁰⁶ Auch wenn dieses Wort bereits beim ersten im folgenden zu untersuchenden Denker (Tertullian) fällt, war es doch ein weiter Weg von diesen Anfängen der lateinisch-christlichen Anthropologie bis zu dem Konzept von der *dignitas hominis* bei Augustinus.

Tertullian

1. Beschaffenheit und Herkunft der Seele

Der Nordafrikaner Tertullian (um 160 – nach 220) verfaßte im Westen die ersten christlichen anthropologischen Abhandlungen in lateinischer Sprache.⁹⁰⁷ Er vertritt eine dichotome Position, bei der es ihm vor allem um das Problem der Beschaffenheit und der Herkunft der Seele geht, die er selbst als körperlich und deutlich vom Körper unterschieden denkt.⁹⁰⁸ Dabei entwickelt er den Gedanken einer Schöpfung der Seele durch Gott im Augenblick der Zeugung.⁹⁰⁹ Mit diesem „Traduzianismus“ unterscheidet er sich von den beiden anderen Autoren, die für die Entwicklung der christlichen Seelenlehre im 3. Jahrhundert maßgeblich sind: Clemens von Alexandrien, der einen mit Tertullians Psychologie verwandten „Kreatianismus“ vertritt, und vor allem Origenes und dessen Lehre von einer präexistenten Seele (s.o.).

Einerseits sucht Tertullian nicht zuletzt terminologisch Anschluß an die platonische Tradition, wenn er vom Körper als einem „Gefängnis der Seele“⁹¹⁰ spricht:

Diese mag zwar vom Kerker des Körpers⁹¹¹ eingezwängt, mag von verkehrten Lehren umgaukelt, mag von hemmungslosen Trieben und Begierden ausgezehrt, mag von falschen Göttern versklavt sein; aber wenn sie wieder zu sich kommt—gleichsam wie aus einem Rausch, wie aus einer Ohnmacht, wie aus einer Krankheit—und ihren heilen Zustand wiederfindet, nennt sie doch nur „Gott“.⁹¹²

⁹⁰⁶ Cic., *Rep.* 1,43 (s. Kap. 2).

⁹⁰⁷ Insbes. Tert., *De anima*.

⁹⁰⁸ Vgl. z.B. Tert., *Spect.* 2 sowie Tert., *De anima* 5-8.

⁹⁰⁹ Ausführlich dazu Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, 41-67.

⁹¹⁰ S. Kap. 2.

⁹¹¹ Zu dieser Formulierung bei Tertullian und anderen Kirchenvätern vgl. Pierre Courcelle, Käfig der Seele, 914-919; ders., Gefängnis der Seele, 294-318.

⁹¹² *Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus prauis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis euigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen respiscit,*

Die Seele ist also im Körper gefangen, aber sie kann Quelle der wahren Gotteserkenntnis sein. Andererseits bedarf die Seele des Körpers, was auch in Tertullians Schriften bei der Diskussion der Auferstehung zutage tritt: Es muß eine leibliche Auferstehung geben, weil sonst die Seele nicht wirklich „zum Gericht auferstehen“ kann:

Doch wichtiger für unsere Verteidigung ist es, wenn wir vorbringen, es sei doch eine viel würdigere Überzeugung, daß aus einem Menschen ein Mensch zurückkommt, irgendeiner für irgendeinen, wenn es nur ein Mensch ist, so daß dieselbe Beschaffenheit der Seele wieder in dieselbe Daseinsform, wenn auch nicht in dieselbe Gestalt, eingesetzt wird. Da andererseits der Grund für die Wiederherstellung das von Gott bestimmte Gericht ist, muß mit Notwendigkeit ebenderselbe, der einmal war, vorgeführt werden, um für seine guten oder bösen Taten von Gott den Richterspruch zu empfangen.⁹¹³

Wie diese himmlischen Körper genau aussehen, weiß selbstredend auch Tertullian nicht, aber er ist sich sicher, daß es in der Auferstehung wieder einen menschlichen Körper von ähnlicher *condicio* geben wird. Obwohl er asketischen Idealen zugeneigt ist, sieht er den Körper deshalb als gottgegeben auch positiver, als dies die *opinio Platonica* tut, von der er sich ganz explizit abgrenzt: Die christliche Anthropologie sei vollständiger, sagte Tertullian, weil sie nicht nur die Seele, sondern auch die „Gabe“ beziehungsweise den „Schmuck des Körpers“ (*dos corporis*) ernst nehme.⁹¹⁴

ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua ualitudine, et sanitatem suam patitur, «deum» nominat. Tert., *Apol.* 17,5 (CChr.SL 1, 117,19-23; Übers. nach Carl Becker, Tertullian, *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums, 2. Aufl. München 1961, 121).

⁹¹³ *Sed de nostra magis defensione, qui proponimus multo utique dignius credi hominem ex homine rediturum, quemlibet pro quolibet, dum hominem, ut eadem qualitas animae in eadem restau[ra]retur condicionem etsi non effigiem. Certe quia ratio restitutionis destinatio iudicii est, necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur, ut boni seu contrarii meriti iudicium a deo referat.* Tert., *Apol.* 48,3f (CChr.SL 1, 166,29-35; Übers. Carl Becker, *Apologeticum*, 213).

⁹¹⁴ „Dies ist die christliche Ansicht; wenngleich sie viel anständiger ist als die pythagoreische, indem sie dich nicht in Tierleiber versetzt, wenngleich vollständiger als die platonische, indem sie dir auch noch den Schmuck des Körpers wieder gegeben werden läßt, wenngleich annehmbarer als die epikureische, indem sie dir die Auflösung erspart, so wird sie dennoch wegen ihres Namens für einen bloßen Wahn, für Borniertheit und, wie man auch sagt, für eine vermessene Phantasterei angesehen.“ (*Ea opinio Christiana etsi honestior multo Pythagorica quae te non in bestias transfert, etsi plenior Platonica, quae tibi etiam dotem corporis reddit, etsi Epicurea grauior, quae te ab interitu defendit, tamen propter suum nomen soli uanitati et stupori et, ut dicitur, praesumptioni deputatur.* Tert., *Test. anim.* 4; CChr.SL 1, 178,10-179,15; Übers. nach Kellner, *BKV*² 7, 208f).

Tertullian bezieht sich in der anthropologischen Diskussion fast durchgängig nur auf die griechische Philosophie, vermutlich vermittelt durch die im wesentlichen doxographische Schrift *De anima* des Soranus (vgl. dazu die zahlreichen Stellenangaben im Kommentar von Jan H. Waszink, Q.S.F. Tertulliani *De Anima*. Ed. with Introduction and Commentary, Amsterdam 1947). Vgl. zu den Quellen Tertullians außerdem Harald Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodor*. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum, SGLG 44, Göteborg 1983, 12-23.

2. Exegetische Grundlagen

Tertullian spricht an mehreren Stellen von der Ebenbildlichkeit des Menschen, ohne daß man eine ähnliche begriffliche Präzision wie bei Irenäus durchgehend beobachten kann.⁹¹⁵ Er stellt beispielsweise fest, daß der Mensch in der Lage ist, Schlechtes zu tun, obwohl er Abbild Gottes ist:

Der Mensch selbst, Urheber aller Schandtaten, ist nicht nur Werk Gottes, sondern auch sein Abbild; und dennoch ist er von seinem Schöpfer mit Körper und Geist abgefallen ... Der Geist ist nämlich auch nicht dazu in den Körper hineingesetzt, um die Werkstätte zum Ausdenken von Nachstellung, Betrug und Ungerechtigkeit zu werden.⁹¹⁶

Die Rede von der Ebenbildlichkeit wird auch später von den christlichen Autoritäten (etwa Cyprian) immer wieder in ähnlicher Weise verwendet, um ethischen Forderungen Nachdruck zu verleihen.⁹¹⁷

Eine Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* findet sich in Tertullians Abhandlung über die Taufe.⁹¹⁸ Dabei zeigt sich, daß Tertullian der Auffassung vom Verlust der *similitudo* im Sündenfall folgt, er an der *imago Dei* eines jeden Menschen jedoch festhält. Neu ist bei ihm der Begriff der „geistlichen“ *similitudo*, die durch die Geistverleihung in der Taufe für den Menschen wieder zugänglich wird.⁹¹⁹ An anderer Stelle legte Tertullian noch ausführlicher die besagte Genesisstelle aus:

Unterdessen bestand die Welt aus allen guten Dingen, womit sie hinreichend zeigte, inwieweit jenes Gute bereit gehalten wurde für den, für den dies alles vorbereitet wurde. Wer überhaupt war würdig

⁹¹⁵ Vgl. dazu etwa Hamman, *Image de Dieu*, 77-102.

⁹¹⁶ *Ipsē homo, omnium flagitiorum auctor, non tantum opus dei, uerum etiam imago est; et tamen et corpore et spiritu desciiuit a suo institutore neque enim ... aut spiritus ideo insitus corpori, ut insidiarum et fraudium et iniquitatum cogitatorium fieret.* Tert., *De spectaculis* 2,10 (SC 332, 94,46-96,55).

⁹¹⁷ Cyprian wendet sich gegen das Schminken von Frauen, weil der Richter der Welt die Geschminkte beim Jüngsten Gericht nicht als Bild Gottes erkennen wird: „So daß, wenn der Tag der Auferstehung kommt, dein Schöpfer dich nicht wiedererkennt, ... und dich verstößt und dabei zurechtweist mit der Vollmacht eines Censors und Richters und sagt: Dies ist nicht mein Werk, und dies ist nicht mein Bild.“ (*Ne cum resurrectionis dies uenerit, artifex tuus te non recognoscat, ... excludat et increpans uigore censoris et iudicis dicat: opus hoc meum non est nec imago haec nostra est.* Cyp., *Hab. virg.* 17; CSEL 3/1, 199,15-19). Die Stelle macht außerdem die über weite Strecken eschatologische Ausrichtung der *imago-Dei*-Idee zu dieser Zeit deutlich. Vgl. zur Stelle noch Knecht, Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht, 70. Ähnlich argumentiert später Gregor von Nazianz, *Carmen* 29, 45-48. Grundlage ist in beiden Fällen Mt 7,23.

⁹¹⁸ Vgl. dazu Kap. 6.

⁹¹⁹ Tert., *De baptismo* 6. Tertullians Darstellung ist an dieser Stelle nicht ganz konsistent, denn die Taufe kann für ihn einerseits den Geist vermitteln, andererseits aber auch nur den Menschen für die Geistvermittlung vorbereiten. S. dazu noch genauer Kap. 6.

(*dignus*), zwischen den Werken Gottes zu wohnen, als nur Gottes eigenes Bild und seine Ähnlichkeit (*imago et similitudo*)? Dieses wirkte ebenfalls Gutheit (*bonitas*), die zustande kam nicht durch ein gebietendes Wort, sondern durch eine vertraute Hand, auch wenn zuerst das gewinnende Wort vorausgeschickt wurde, „Laßt uns einen Menschen nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit machen.“ Gutheit sprach, Gutheit überführte den Menschen aus Lehm in jene so großartige Substanz des Fleisches, eine Substanz, die aus einer Materie zu all diesen Fähigkeiten ausgebildet wurde. Gutheit hauchte ihm die Seele ein, nicht tote, sondern lebende Seele. Gutheit gab ihm Macht über alle Dinge, zum Nutzen und Regieren, und auch zur Namensgebung ... Ich finde, daß der Mensch von Gott als ein freier Mensch eingesetzt wurde, mit seiner Macht zu urteilen und zu herrschen; ich kann kein größeres Zeichen von Bild und Ähnlichkeit in jenem wahrnehmen als die Erscheinung jener Stellung. Aussehen und Gestalt variieren so sehr bei dem Menschengeschlecht, daß der Mensch nicht in dieser Beziehung zum Bild Gottes geformt wurde, sondern es liegt in der Substanz, die er von Gott selbst übertragen bekommen hat, der Substanz der Seele, die der Form Gottes entspricht und die sich durch Wahlfreiheit und Herrschaft auszeichnet. Diese seine Stellung wurde auch durch das Gesetz selbst bestätigt, das Gott damals gegeben hat.⁹²⁰

Die hier dargestellte Theorie der Übertragung einer *substantia animae*, eines „seelischen Samens“ seit der Schöpfung, hat man „Traduzianismus“ genannt.⁹²¹ An anderer Stelle beschreibt Tertullian die Weiterleitung dieses Seelensamens zusammen mit dem körperlichen Samen.⁹²² Weil an der Zeugung Leib und Seele beteiligt sind und weil der biblische Schöpfungsbericht deutlich macht, daß Leib und Seele zusammen den Menschen ausmachen, kann der Mensch nur als Einheit von Leib und

⁹²⁰ *Interim mundus ex bonis omnibus constitit, satis praemonstrans quantum boni pararetur illi cui praeapabatur hoc totum. Quis denique dignus incolere dei opera quam ipsius imago et similitudo? Eam quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali uerbo sed familiari manu, etiam uerbo blandiente praemisso, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Bonitas dixit, bonitas finxit hominem de limo in tantam substantiam carnis ex una materia tot qualitibus exstructam. Bonitas inflauit animam, non mortuam sed uiuam. Bonitas praefecit uniuersis fruendis atque regnandis, etiam cognominandis ... Liberum et sui arbitrii et suae potestatis inuenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animaduertens quam eiusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis tam uariis in genere humano ad uniformem deum expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso deo traxit, id est animae ad formam dei respondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est. Hunc statum eius confirmauit etiam ipsa lex tunc a deo posita. Tert., Adv. Marc. 2,4,3-2,5,6 (SC 368, 36,23-46,44). Vgl. z. St. Hamman, Image de Dieu, 80-83.*

⁹²¹ Vgl. zu diesem Begriff etwa Otto Weber, Art. Anthropologie II. Theologiegeschichte: RGG³ 1 (1957) 414-420; Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie, 15-21, und ausführlich zu Tertullians Anthropologie 41-66; Albert Michel, Art. Traduzianisme: DThC 15,1 (1946) 1350-1365.

⁹²² Tert., *De anima* 27.

Seele betrachtet werden.⁹²³ Ähnlich wie bei Irenäus ist hier eine anti-agnostische Stoßrichtung in der Anthropologie mit Händen zu greifen, aber diese Ansicht widerspricht auch der Stoa, die von der Beseelung des Embryos erst bei der Geburt ausging. Die Betonung der gleichzeitigen, natürlichen und gottgewollten Entstehung von Körper und Seele ist Grundvoraussetzung auch der ethischen Stellungnahmen Tertullians.

3. Würde und Rang des Menschen

Es ist nach diesen Überlegungen nicht überraschend, daß Tertullian den *status* des geschaffenen und fleischlichen Menschen als herausgehoben ansieht:

Auch wenn dieser wertlose und armselige Körper, den man sich sogar ein Übel zu nennen nicht scheut, eine Arbeit der Engel gewesen ist (wie es Menander und Markus meinen), und auch wenn er eine Fertigung eines flammenden Wesens—nicht anders als ein Engel—gewesen ist (wie Appelles lehrt), das Patronat (*patrocinium*) von zweitrangigen Gottheiten hätte für das Ansehen (*auctoritas*) des Fleisches doch genügt. Für uns kommen nämlich Engel gleich nach Gott. Egal welcher Gott für die Häretiker nun der höchste ist, ich will also mit vollem Recht die Würde (*dignitas*) des Fleisches von dem Gott ableiten, der den Willen zur Erschaffung hatte. Denn wenn er gewußt hätte, daß es erschaffen wird, hätte er es verboten, daß es erschaffen wird, wenn er es nicht hätte erschaffen wollen.⁹²⁴

Als erster lateinisch schreibender christlicher Schriftsteller von Rang führt Tertullian an dieser Stelle den Begriff der *dignitas* im Hinblick auf den Körper des Menschen ein (*carnis dignitas*). Dies ist deshalb wichtig, weil, wie zu sehen war, für einen mit der römischen Gesellschaftsordnung vertrauten Rhetor der Terminus *dignitas* mit mehr verbunden ist, als die deutsche Übersetzung vermitteln kann.⁹²⁵ Es liegt Tertullian da-

⁹²³ Vgl. auch das Anliegen von Tert., *De resurrectione* (dazu Hamman, *Image de Dieu*, 84-86).

⁹²⁴ *Futile et friuolum istud corpusculum, quod malum denique appellare non horrent, etsi angelorum fuisset operatio ut Menandro et Marco placet, etsi ignei alicuius extructio aequae angeli ut Apelles docet, sufficeret ad auctoritatem carnis secundae diuinitatis patrocinium: angelos post deum nouimus. Iam nunc quisquis ille summus deus haeretici cuiusque est, non immerito ab ipso quoque deducere carnis dignitatem a quo uoluntas producendae eius adfuisse: utique enim prohibuisset fieri quam fieri scisset, si fieri noluisse. Tert., *De resurrectione* 5,2f (CChr.SL 2, 926,7-16). Vgl. dazu noch Tert., *De resurrectione* 10,5; 18; 44,1; 55,7 u.ö.*

⁹²⁵ Ramsey, Sallust's *Bellum Catilinae*, z.St. Sallust, *BC* 35,2: „Dignitas describes both the respect and worthiness that were felt to belong to an individual and ultimately rested upon the tenure of high political office. It could be acquired by holding office, but it

bei sicher fern, ein Konzept der Menschenwürde im modernen Sinn zu entwickeln; ihm geht es bei dieser starken Wortwahl in erster Linie um eine Verteidigung des geschöpflichen Teils des Menschen gegen die markionitische Gnosis. Auch seine Äußerungen zur Stellung von Tieren im Kosmos sind von dieser Frontstellung bestimmt. Markion hatte behauptet, die Existenz kleiner und nutzloser Tiere, des „Kläglichen der Schöpfung“ (Harnack)⁹²⁶, erweise die Unvollkommenheit des Schöpfergottes, der vom Gott der Gnosis und der Erlösung zu unterscheiden ist. Tertullian hält dem entgegen, daß gerade in den kleinsten Tieren eine Kraft und ein Scharfsinn zu erkennen ist, die dem Menschen überlegen sind.⁹²⁷ Nutzlose Tiere gebe es nicht.⁹²⁸ Gleichermäßen hat auch der menschliche Körper durch sein Von-Gott-Geschaffensein eine Würde, die gegen gnostische Geringschätzung zu verteidigen ist.

Minucius Felix

Der vermutlich Anfang des 3. Jahrhunderts verfaßte Dialog *Octavius* des Minucius Felix entfaltet keine eigene Anthropologie. Er soll dennoch an dieser Stelle kurz Erwähnung finden, denn seine Aufnahme römischer Autoren wie Cicero und Seneca markiert eine neue Entwicklung in der christlichen Apologetik, die für die uns interessierende Begrifflichkeit von Bedeutung ist.⁹²⁹ Minucius Felix greift die altrömische *dignitas*-Vorstellung explizit auf und nimmt dazu Stellung. Er attackiert ein *dignitas*-Verständnis, das allein Würde und Ansehen vor anderen Menschen sucht und nicht vor Gott:

Mit den Rutenbündeln prangst du im Purpur? Welch leerer Wahn des Menschen, welch sinnlose Verehrung der Würde: im Purpur zu glänzen, im Herzen aber befleckt zu sein.⁹³⁰

could also, like nobilitas ..., be inherited from one's ancestors.“ Vgl. dazu noch Ronald Syme, Sallust, Sather Classical Lectures 33, Berkeley 1964, 116-120.

⁹²⁶ Adolf von Harnack, Marcion. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, 2. Aufl., Leipzig 1924, 270.

⁹²⁷ Tert., *Adv. Marc.* 1,14,1f. Vgl. zu dieser Stelle Bartelink, Hieronymus, 291.

⁹²⁸ Tert., *De anima* 32,3. Vgl. dazu Waszink, *De anima*, 189, der hier stoischen Einfluß am Werke sieht.

⁹²⁹ Vgl. zum Ganzen Carl Becker, Der „Octavius“ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik, Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1967/2, München 1967.

⁹³⁰ *Fascibus et purpuris gloriaris? Vanus error hominis et inanis cultus dignitatis, fulgere purpura, mente sordescere.* Min. Fel., *Oct.* 37,10 (ed. Kytzler, BSGRT, 35,28-30; Übers. ders., M.Minucius Felix. Octavius Lateinisch/Deutsch, 3. Aufl. Stuttgart 1993, 131).

Minucius Felix knüpft an dieser Stelle nicht nur an Mk 12,14,⁹³¹ sondern vor allem an die ethische Ausrichtung des *dignitas*-Begriffes bei Cicero an und stellt das Christentum als die Erfüllung dieser ethischen Forderung dar. Verbunden damit ist eine dezidierte Abwertung der gesellschaftlichen Unterschiede, denn es ist das tugendhafte oder fromme Verhalten, das die Menschen unterscheidet, nicht der Rang oder die Abstammung.⁹³² Dieser Gedanke wird uns bei späteren Autoren wieder begegnen.⁹³³ Er wäre alleine bemerkenswert genug, aber der *Octavius* plädiert außerdem für eine Reflexion über die Stellung des Menschen im Kosmos. So meint Minucius Felix,

daß der Mensch sich selbst erkennen müsse, daß er sein Wesen, seinen Ursprung und seine Bestimmung erforschen solle. Ist er eine Bildung aus Atomen? Oder nicht vielmehr von Gott geschaffen, geformt, beseelt?⁹³⁴

Das Ergebnis dieser Selbsterkenntnis ist nicht nur der Schluß auf einen Schöpfergott, sondern auch die Überzeugung von der Würde der menschlichen Natur:

Vornehmlich aber bezeugt die Schönheit unserer eigenen Bildung deutlich Gott als den Künstler: die aufrechte Haltung, das erhobene Antlitz; hoch oben haben die Augen wie auf einer Warte ihren Platz und mit ihnen alle übrigen Sinne, die wie auf hoher Feste vereinigt sind. Es würde zu weit führen, alles einzeln zu würdigen. Kein Glied des Menschen gibt es, das ihm nicht zum Nutzen und zur Zierde gereichte.⁹³⁵

Vom platonischen Menschen als Mängelwesen ist in diesen Zeilen nichts zu spüren; die Vorstellung aber, der Mensch zeichne sich durch seinen aufrechten Gang aus, begegnete bereits.⁹³⁶ An anderer Stelle sagt Minucius Felix:

⁹³¹ Vgl. Mt 22,16; Lk 20,21. S. dazu Kap. 3.2.1.

⁹³² Eine ganz ähnliche Ansicht findet sich bei manchen Stoikern, so z.B. Sen., *Benef.* 3,18 und 3,28 sowie *Ep.* 47,10. Vgl. dazu Graeme Wilber Clarke, *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, tr. and annotated, ACW 39, New York 1974, 368.

⁹³³ Etwa bei Ambr., *Exp. ev. Luc.* 4,28, und Aug., *Serm.* 113B,2. Vgl. auch Cyp., *Ad Demetr.* 8.

⁹³⁴ *Hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit: utrum elementis concretus an concinnatus an potius a deo factus formatus animatus.* Min. Fel., *Oct.* 17,1 (ed. Kytzler, BSGRT, 13,16-19; Übers. ders., Octavius, 49). Vgl. die oben (Kap. 4.2) zit. Aussage Clem. Al., *Paed.* 3,1,1.

⁹³⁵ *Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo deum fatetur artificem: status rigidus, vultus erectus, oculi in summo velut in specula constituti et omnes ceteri sensus velut in arce compositi. Longum est ire per singula. Nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris.* Min. Fel., *Oct.* 17,11-18,1 (ed. Kytzler, BSGRT, 14,24-27; Übers. ders., Octavius, 53-55). Vgl. recht ähnlich Cic., *Nat. deor.* 1,47.

⁹³⁶ Vgl. Kap. 2 und 4.2 (Justin).

Unterscheiden wir uns doch von den wilden Tieren vor allem dadurch, daß jene, vornüber gebeugt und zum Boden geneigt, nur dazu geboren sind, ihr Futter zu suchen, während wir, denen ein erhobenes Antlitz, denen der Blick zum Himmel gegeben ist, Sprache und Verstand besitzen, mit denen wir Gott erkennen, erfassen und ihm nachstreben. Da wäre es nicht recht, ja überhaupt nicht möglich, die himmlische Klarheit, die sich unseren Augen und unseren Sinnen aufdrängt, nicht erkennen zu wollen. Es wäre geradezu ein schweres Verbrechen am Heiligsten, wollte man im Staube suchen, was man doch in der Höhe finden muß.⁹³⁷

Ein menschliches Verhalten, das sich ausschließlich auf das Diesseitige bezieht und in ἄγνοια und ἀφροσύνη verharret, wird seit Platon in der graeco-römischen Philosophie immer wieder als Perversion gebrandmarkt. Die Interpretation der vornübergeneigten Körperhaltung als Zeichen menschlicher Verirrung findet sich in diesem Sinne etwa schon in der stoischen Moralpredigt (s. Kap. 2). In der christlichen Literatur wird dieser Gedanke hier und im vermutlich etwa zeitgleichen Diognetbrief zum ersten Mal aufgenommen.⁹³⁸ Er hat auch einen Einfluß auf die Anthropologie des Laktanz.⁹³⁹

Arnobius von Sicca

Das gilt auch für Arnobius von Sicca, der für Laktanz einerseits Lehrer war, andererseits ihn aber zum Widerspruch herausfordern sollte.⁹⁴⁰ Arnobius wandte sich gegen die platonische Anthropologie, aber er lehnte die Vorstellung einer besonderen Würde des Menschen ab—wenn auch in einem polemischen Kontext und ohne ein wirklich systematisches Interesse an anthropologischen Fragen. Er verfaßte während der Diokletianischen Verfolgung (303-305) sieben Bücher *Adversus Nationes*, die—nach einer anfänglichen Apologetik des Christentums—neuplatonische Lehren ins Kreuzfeuer nehmen und sie wie den ruchlosen Götterkult der Heiden und die aktuelle Opfergesetzgebung

⁹³⁷ *Praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae deum agnoscimus sentimus imitatur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem; sacrilegii enim vel maxime instar est humi quaerere, quod in sublimi debeas invenire.* Min. Fel. 17,2 (ed. Kytzler, BSGRT, 13,23-29; Übers. ders., Octavius, 49-51).

⁹³⁸ Vgl. das Zitat und die Lit. im Kap. zur Anthropologie des Clemens von Alexandrien.

⁹³⁹ Zu dieser Frage ausführlich Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis (Belege etwa auf S.10 u.ö.). Vgl. dazu aber auch das Kapitel über Clemens von Alexandrien, bei dem sich ähnliche Gedanken finden (s.o.).

⁹⁴⁰ Vgl. zu diesem Verhältnis etwa Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor, 32-48.

einer scharfen Kritik unterziehen.⁹⁴¹ Für uns ist das zweite Buch dieser Schrift von besonderem Interesse, weil er hier in gewisser Weise platonische gegen neuplatonische Argumente ausspielt. Dabei erscheint der Mensch gegenüber dem Tier nicht in einer besonders herausgehobenen Lage:⁹⁴²

Wenn aber Mutter Natur ihnen auch Hände als Dienerinnen hätte geben wollen, würden auch sie zweifellos hohe Mauerzinnen erbauen und neuartige Kunstwerke schmieden. Gleichwohl sehen wir, daß auch in eben dem, was sie mit Schnäbeln und Klauen machen, ein großes Abbild von Verstand und Weisheit ist, das wir Menschen durch keine Überlegung nachahmen können, obwohl wir Hände haben, die für uns arbeiten und Künstler in jeder Form der Vervollkommenung sind.⁹⁴³

An anderer Stelle vertritt er die Ansicht, Menschen und Tiere seien in Nichts voneinander verschieden.⁹⁴⁴

Wirst du, wenn du deine Vorurteile beiseitelegst, in der Stille deiner Gedanken genau erkennen, daß wir Lebewesen so wie die anderen sind oder zumindest nicht durch große Unterschiede von ihnen entfernt sind?⁹⁴⁵

Vor allem der Vorstellung, die menschlichen Seelen seien göttlichen Ursprungs, widerspricht Arnobius.⁹⁴⁶ Die Vernunft führe nämlich keineswegs dazu, daß sich alle Menschen ethisch gut verhielten, im Gegenteil. Dies ist denn auch die eigentliche Stoßrichtung seiner Argumentation. Einsichtig seien auch die Tiere, denn auch sie führten eine Vorratshaltung und bauten sich Behausungen. Wirklich unterscheiden sich die Menschen nur dadurch, daß sie nicht „sprachlos“ (*mutus*) sind und vor allem Hände haben. Hätten die Tiere Hände, dann wären sie auch zu

⁹⁴¹ In der ersten Hälfte des ersten Buches.

⁹⁴² Vgl. dazu die ähnliche Argumentation des Christenkritikers Kelsos bei Or., *Cels.* 4,76.

⁹⁴³ *Quodsi ministras manus illis etiam donare parens naturae voluisset, dubitabile non foret, quin et ipsa construerent moenium alta fastigia et artificiosas excuderent novitates. Tamen in his ipsis quae rostris atque unguibus faciunt, multa inesse conspicimus rationis et sapientiae simulacra, quae homines imitari nulla meditatione possimus, quamvis sint nobis opifices manus atque omni genere perfectionis artifices.* Arn., *Adv. nat.* 2,17 (CSLP Arn. 86,13-20). Zu Arnobius' Kulturkritik vgl. Kinzig, *Novitas Christiana*, 431-439; Dierauer, *Tier und Mensch*, 259f.

⁹⁴⁴ Arn., *Adv. nat.* 2,16. Vgl. dazu André Marie Jean Festugière, *La doctrine des „Uiri Noui“ sur l'origine et le sort des âmes: Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 97-132 = ders., *Hermétisme et Mystique Païenne*, Paris 1967, 261-312.

⁹⁴⁵ *Uultis fauore deposito cogitationibus tacitis peruidere animantia nos esse aut consimilia ceteris aut non plurima differitate distantia?* Arn., *Adv. nat.* 2,16 (CSEL 6,60,22-24).

⁹⁴⁶ Dies ist Hauptargumentationspunkt des gesamten zweiten Buches von *Adversus nationes*.

Architektur und anderen Künsten fähig. Für den Menschen sind die Hände eine Art Ausgleich für die ansonsten unzureichende natürliche Ausstattung der Natur. *Ratio* und *sapientia* dagegen sind keine zulässigen Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier. Wenn der Mensch in der Lage ist, Kleidung, Möbel, Schiffe und Pflüge herzustellen,⁹⁴⁷ so nur, weil er sonst mangels Stärke und körperlicher Ausstattung nicht überleben könnte, also aus *necessitas*⁹⁴⁸. Das gilt für alle kulturellen Errungenschaften, auch etwa für die *artes liberales* Grammatik, Musik, Rhetorik und Geometrie, die aber nur wenige Menschen gut beherrschen.⁹⁴⁹ Die allmähliche Entwicklung und unterschiedlich gute Beherrschung all dieser Kulturtechniken sind für Arnobius letzte Beweise dafür, daß die menschlichen Seelen *nicht* göttlicher Herkunft sein können. Stoßrichtung seiner Argumentation ist freilich eine andere als bei den paganen Philosophen: Arnobius ist daran gelegen, die menschliche Hybris zu bekämpfen, die zu der Anmaßung führt, der Mensch habe kraft seiner Vernunft geradezu göttliche Fähigkeiten. Dadurch unterscheidet er sich gravierend von nicht-christlichen Denkern wie Porphyrios (s.o.), auch wenn er es im wesentlichen bei seiner Attacke auf die Überschätzung menschlicher Fähigkeiten bewenden und kein heilsgeschichtliches Konzept göttlicher Providenz folgen läßt.⁹⁵⁰ Wie gesagt, an der Anthropologie zeigt Arnobius kein eigentliches Interesse, weshalb diese isolierten Passagen für die Frage der geistesgeschichtlichen Entwicklung letztlich die Stellung einer Fußnote im christlichen Denken einnehmen.⁹⁵¹ Unendlich viel einflußreicher sind zweifellos die Gedanken seines Schülers Laktanz geworden.

⁹⁴⁷ Arn., *Adv. nat.* 2,19. An dieser Stelle nimmt er Bezug auf die klassischen *artes* der paganen Kulturentstehungslehren (Kleidung, Hausbau, Schifffahrt, Ackerbau). Vgl. dazu Kinzig, *Novitas Christiana*, 431-439; Klaus Thraede, *Art. Fortschritt*: RAC 8 (1972) 169f; Dierauer, *Tier und Mensch*, 36-38.

⁹⁴⁸ Der Begriff der *necessitas* ist bei Arnobius deterministisch zu verstehen: Der Mensch kann den Weltverlauf nicht beeinflussen, er ist ein vom göttlichen Willen zutiefst abhängiges Wesen. Vgl. dazu Kinzig, *Novitas Christiana*, 435.

⁹⁴⁹ Arn., *Adv. nat.* 2,19.

⁹⁵⁰ Dieser Angriff auf die menschlichen Fähigkeiten ist zu verstehen als Grundlage des Nachweises, daß die älteren Lehren (der römischen Religion) voller Irrtümer seien und mit dem Christentum eine neue, bessere und irrumsfreiere Lehre in die Welt gekommen ist. Vgl. dazu ausführlich Kinzig, *Novitas Christiana*, 330-361. Zur Ehranerkenntnis des ewigen und zeitlosen Gottes gehört es dementsprechend, nicht zuviel Vertrauen in die menschliche Erkenntnis- und Leistungsfähigkeit zu setzen.

⁹⁵¹ Vgl. auch hier die Bewertung Hagendahls, *Von Tertullian zu Cassiodor*, 32-38.

Laktanz

Das literarische Werk des Laktanz (gestorben nach 317) markiert für die Entwicklung der frühen christlichen Anthropologie einen Einschnitt: Mit ihm beginnt ein eigener, vom östlichen und vom jüdischen Menschenbild deutlich unterschiedener Weg, den Menschen zu verstehen. Dies gilt auch, wenn man, wie das viele tun, Laktanz selbst nicht zu den originelleren Denkern zählen möchte.⁹⁵² Grund dafür ist vielmehr die neue Art der Aufnahme der westlich-römischen literarisch-philosophischen Tradition und hier vor allem Ciceros, die deutlich weniger Berührungspunkte erkennen läßt, als sich dies—vielleicht mit Ausnahme von Minucius Felix—bei anderen frühen westlichen Denkern erkennen läßt.⁹⁵³ Neben den apologetischen Motiven und seinem Leserkreis liegt dies auch daran, daß Laktanz die bisherige christliche literarische Produktion nur wenig ausdrücklich berücksichtigt.⁹⁵⁴ Bereits in der Antike wurde der eigenständige Weg des Laktanz als nicht unproblematisch empfunden, weil man in seinem Umgang mit älteren Traditionen auch Zerstörungs- und Konfliktpotential sah (in diese Richtung gehen etwa die Kommentare eines Hieronymus und Apollinaris Sidonius)⁹⁵⁵. Dabei ist der tatsächliche Einfluß der von Laktanz verwendeten Quellen auf seine Anthropologie nach wie vor umstritten. Neben den zahlreich in den Texten verwendeten klassischen Quellen (insbesondere Cicero), die Laktanz jedoch häufig aus apologetischen und protreptischen Gründen zitiert,⁹⁵⁶ wurde die „Hermetik“ beziehungsweise gnostisches Gedankengut gerade in den anthropologischen Fragestellungen nachgewiesen.⁹⁵⁷ Aber es gibt gute Gründe dafür, auch einen Einfluß der biblischen Anthropologie anzuerkennen, der zu einer immanenten Spannung in

⁹⁵² So etwa das berühmte Urteil Quastens in seiner Patrologie, „the quality of his thought does not correspond to the excellence of its expression“. Johannes Quasten, *Patrology II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*, Utrecht/Antwerpen 1953, 393.

⁹⁵³ Vgl. grundlegend dazu Michel Perrin, *L’homme antique et chrétien. L’anthropologie de Lactance*, ThH 59, Paris 1981. Vgl. zur geistesgeschichtlichen Einordnung vor allem Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, sowie zur anthropologischen Terminologie des Laktanz Vincenzo Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zürich 1970.

⁹⁵⁴ Laktanz kannte vermutlich nur Tertullian, Cyprian und Minucius Felix, ansonsten ist bei ihm keine Lektüre anderer christlicher Schriftsteller nachweisbar. So sind ihm z.B. die Werke des Clemens Alexandrinus nicht geläufig. Vgl. dazu Serafino Prete, *Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz*: Gym. 63 (1956) 486-490. Die Anthropologie Tertullians rezipiert Laktanz ausgesprochen kritisch, vgl. dazu Perrin, *L’homme antique*, 498-504 u.ö.

⁹⁵⁵ Hier., *Ep.* 58,10, und Apoll. Sid., *Ep.* 4,3.

⁹⁵⁶ Vgl. dazu Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodor*, 38-47.

⁹⁵⁷ Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis.

seinem Werk führt.⁹⁵⁸ Die Aufnahme der differenzierten ethischen Aussagen Ciceros durch Laktanz führte jedenfalls dazu, daß man ihn als den Schöpfer des ersten systematischen christlichen Ethikentwurfes gewürdigt sehen wollte.⁹⁵⁹

1. Der „monistisch überdachte Dualismus“

Die anthropologischen Vorstellungen des Laktanz stehen in engem Zusammenhang mit seiner Ethik und Gottesvorstellung.⁹⁶⁰ Dabei steht eine schroff dualistische Anthropologie—im Anschluß an Gnosis und pagane Philosophie—häufig nahezu unverbunden neben biblisch-monistischen anthropologischen Aussagen. Man hat deshalb vorgeschlagen, von einem dualistischen Menschenbild „mit monistischer Überdachung“ zu sprechen.⁹⁶¹ Eine dualistische Anthropologie ergibt sich nicht zuletzt aus seiner ausdrücklich positiven Aufnahme der klassischen Bildungstradition, mit der sich Laktanz von vielen seiner Vorgänger unterscheidet. Das theoretische Interesse an der genauen Ausgestaltung der Anthropologie zeigt seine Diskussion der Differenzen zwischen Geist und Seele, ohne daß sich nach seiner Meinung wirklich entscheiden läßt, ob Geist und Seele identisch sind oder unterschieden werden müssen.⁹⁶² Die Anthropologie wird aber für Laktanz auch zur Grundlage eines sehr weitgehenden Begriffes von der besonderen Würde der menschlichen Natur, die seiner Ethik zu einer Sonderstellung in dieser Frage verhilft.⁹⁶³

⁹⁵⁸ S. Lact., *Inst.* 2,10,3; 11,19; 12,2f; Lact., *Epit.* 22,2. Aus diesem Grund wertet Perrin die Bedeutung der biblischen Anthropologie für Laktanz tendenziell auf, betont jedoch gegen Wlosok vor allem auch den Einfluß der römischen Klassik.

⁹⁵⁹ Einschlägig in diesem Sinne die ausführliche Studie von Wolfgang Winger, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Laktanz. Denkhorizont—Textübersetzung—Interpretation—Wirkungsgeschichte*, Forum Interdisziplinäre Ethik 22, 2 Bde. Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1999. Es ist verständlich, daß Winger aus diesem Grund das Urteil Quastens (s.o.) in gewisser Hinsicht revidiert wissen möchte. Vgl. dazu (im wesentlichen zustimmend) die Rez. von Holger Strutwolf: ThLZ 126 (2001) 1200-1202.

⁹⁶⁰ Dies wird deutlich bei Perrin, *L'homme*, der ursprünglich die Anthropologie isoliert herausarbeiten wollte, aber letztendlich eine Arbeit über Theologie und Ethik des Laktanz vorgelegt hat.

⁹⁶¹ So sachlich Perrin, *L'homme*, *passim*. S. in diesem Sinne außerdem etwa Eberhard Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz*, AHAW.PH 2, Heidelberg 1972. Wlosok betont etwas stärker die dualistische Tendenz der laktantischen Anthropologie (s. insbes. den Exkurs VII, Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, 258-260).

⁹⁶² Vor allem in Lact., *Opif.* 18.

⁹⁶³ Vgl. die einschlägige Arbeit von Winger, *Personalität durch Humanität*, der Laktanz eine sogar noch zentralere Rolle für die Entwicklung der abendländischen Vorstellung der Menschenwürde eingeräumt sehen möchte.

Wie gleich zu sehen sein wird, vertritt Laktanz eine offenbarungs- und schöpfungstheologische Seelenlehre: Es gibt im Menschen etwas Göttliches, das er häufig mit der Seele (*anima*) oder mit der *ratio* identifizieren kann. Die *ratio* zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie zur Gotteserkenntnis befähigt, was wiederum ihre göttliche Herkunft bestätigt: Gleiches kann Gleiches erkennen, das Göttliche kann das Göttliche erkennen. Auch Cicero hatte formuliert, nur der Mensch habe Kenntnis (*notitia*) von Gott. Dies ist für Laktanz kein Zufall, sondern logische Folge der göttlichen Herkunft der *ratio*.⁹⁶⁴ Über die Seele (*anima*) läßt sich dagegen vor allem sagen, daß sie nicht nur lebendig und überirdisch wie der Geist (*mens/animus*) ist, sondern sich vor allem durch Unsterblichkeit auszeichnet.⁹⁶⁵ Beide Aspekte werden transparenter, wenn man die laktantische Anthropologie als einen Weg der Gotteserkenntnis, einen Weg zur Unsterblichkeit betrachtet, der alle heidnische Philosophie an Nutzen übertrifft: Während die Lehren der Philosophen und vor allem ihre Ethik ohne überzeitliche Folgen bleiben, hat die christliche Lehre ein genau umrissenes Ziel, nämlich die Unsterblichkeit, die der christliche Gott alleine gewähren kann.⁹⁶⁶ Die göttliche Offenbarung ist nichts anderes als die Anleitung, die wahre Religion zu erkennen, was den Philosophen—mangels Anleitung/Offenbarung—bisher nicht gelungen ist.⁹⁶⁷ In der Erkenntnis findet also der Mensch seine wahre Bestimmung, Ort der Erkenntnis aber ist die Seele, nicht der Körper—auch wenn dieser die ethischen Lehren der Philosophie umsetzen kann, so ist dies doch nicht der Weg zu Gott.

Laktanz diskutiert auch den Generationismus, also die Frage, ob die menschliche Seele von den Eltern und wenn ja, von welchem der beiden Elternteile abstammt. Dazu sagt er:

Der Körper kann wohl von einem Körper geboren werden, weil beide Teile etwas dazu beitragen; von den Seelen aber kann die Seele nicht stammen, weil sich von etwas Immateriellem und Unverstehbaren nichts abscheiden kann. So fällt die Macht zur Bildung der Seelen einzig und allein Gott zu.⁹⁶⁸

Auch dadurch wird also für Laktanz die göttliche Abstammung der Seele einsichtig und in der Konsequenz ein eindeutiger Leib-Seele-Dualismus

⁹⁶⁴ Lact., *De ira Dei* 7.

⁹⁶⁵ „Weil es notwendig ist, daß alles, was lebendig ist und immer durch sich selbst bewegt wird und weder gesehen noch berührt werden kann, ewig ist“ (*quoniam quidquid uiget moueturque per se semper nec uideri aut tangi potest, aeternum sit necesse est*. Lact., *Opif.* 17,1; SC 213,198,3-200,5).

⁹⁶⁶ Vgl. zu diesem Erkenntnisweg etwa Prete, *Der geschichtliche Hintergrund*.

⁹⁶⁷ Lact., *Inst.* 1,1,6; *Inst.* 1,1,19; *Inst.* 2,3,21-23; *Inst.* 3,27,15; *Inst.* 30,7.

⁹⁶⁸ *Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque, de animis anima non potest, quia ex re tenui et inconprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli deo subiacet*. Lact., *Opif.* 19,2-3 (SC 213,208,5-9).

unumgänglich. Empfängnis und Einhauchung der Seele haben genauso wie Geburt und Erhaltung des Menschen ihre Grundlage in der *inspiratio* Gottes.⁹⁶⁹

Dennoch kommt eine besonders herausgehobene Stellung nicht nur der Seele zu, sondern auch dem menschlichen Körper, wie sie im Begriff der *providentia* ausgedrückt wird: Der Leib des Menschen zeichnet sich durch eine solche Zweckmäßigkeit und Schönheit aus, wie sie nur durch göttliche Vorsehung auf den Weg gebracht worden sein kann.⁹⁷⁰ An dieser Stelle steht er also auch in der Formulierung dem optimistischeren Menschenbild der Stoa nahe.⁹⁷¹ Die Rolle des menschlichen Körpers besteht darin, Tugend zu ermöglichen und damit Unsterblichkeit für den Menschen zu erwerben.⁹⁷² Der Körper ist nicht zuletzt Voraussetzung für die Ausübung von *religio*, zu der der Mensch verpflichtet ist, was er durch seine *ratio* erkennen kann.

Die Erschaffung jedes einzelnen Menschen kommt allein Gott zu: die Empfängnis, die Bildung des Körpers, das Einhauchen der Seele.⁹⁷³ Die Vernunft ist jedoch das wirklich Göttliche im Menschen, dessen Wesen hinter dem sichtbaren Körper verborgen bleibt. Gerade in diesem Abschnitt wird nicht nur die christliche Umprägung des klassischen anthropologischen Gedankenguts (Seneca)⁹⁷⁴ deutlich, sondern vor allem die ausgesprochen „römische“ Wendung der Anthropologie: Nicht nur ist der Mensch bestimmt zur Gotteserkenntnis und – verehrung, er ist dazu verpflichtet auf Grund seines Verhältnisses zu Gott, das dem zwischen Sohn und *pater familias* in der römischen Sozialstruktur entspricht.⁹⁷⁵ Laktanz greift bewußt auf diese römische

⁹⁶⁹ Lact., *Opif.* 19.

⁹⁷⁰ Lact., *Opif.* 2-4. Die gesamte Schrift *De opificio Dei* bezeichnet Laktanz selbst als Arbeit über die Vorsehung (Lact., *Inst.* 2,10,15). Vgl. dazu speziell Prete, *Der geschichtliche Hintergrund*, 367 u.ö. Für die Entstehung der Seele findet dagegen der *providentia*-Gedanke bei Laktanz keine Anwendung.

⁹⁷¹ Vgl. Kap. 2.

⁹⁷² Lact., *Inst.* 2,12,6f; 7,5,27 u.ö.

⁹⁷³ Lact., *Opif.* 19,5. Im folgenden wendet sich Laktanz gegen die Ansicht, die Gestirne hätten einen mächtigen Einfluß auf die Entstehung der einzelnen Menschen.

⁹⁷⁴ Vgl. zu dieser Abhängigkeit ausführlich die Königsberger Diss. von Hubert Jagielski, *De Firmiani Lactantii fontibus quaestiones selectae*, Regensburg 1912.

⁹⁷⁵ Dies hat eine Parallele in dem römischen Verständnis des Zusammenhangs zwischen der Wohlfahrt des Staates und einem Kaisertum, das sich um einen wahren, richtigen und korrekten (christlichen) Kult sorgt, wie es beim späten Laktanz zutage tritt. *Religio*, *pietas* und *iustitia* gehören genauso zusammen wie der Glauben an den Schöpfergott und seine Verehrung durch seine Geschöpfe. Vgl. dazu Antonie Wlosok, *Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit*: AuA 16 (1970) 39-53 (danach zit. = dies., *Res humanae. Res divinae*. Kleine Schriften hg. von Eberhard Heck und Ernst A. Schmidt, BKA.W.NF 2/84, Heidelberg 1990, 116-136); Eberhard Heck, *MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters*, Frankfurt/Bern 1987; Kinzig, *Novitas Christiana*, 508-517.

Vorstellung zurück, wenn er allenthalben die Gottesprädikation *pater et dominus* für den Christengott verwendet, ja sie ausdrücklich als *die* christliche Gottesanrufung verstehen will. Dieses spezifisch römische Gott-Mensch-Verständnis ist ein Hauptgrund für die paränetische Wendung der laktantischen Anthropologie.⁹⁷⁶

2. Exegetische Grundlagen

Das besondere literarische Vorgehen des Laktanz, der aus protreptischen Motiven bestrebt ist, ein hohes Maß an Kongruenz zwischen biblischen Aussagen und konventioneller philosophischer Erkenntnis zu erreichen, vereinfacht heute das Verständnis seiner Aussagen zur Gottähnlichkeit nicht. Es war bereits zu sehen, daß man bei Laktanz vielleicht mehr als bei allen anderen christlichen Autoren sehr genau untersuchen muß, ob es sich jeweils um sachlich angemessene Übernahmen aus der paganen (ciceronischen) oder christlichen Tradition handelt, oder lediglich um Äquivokationen. Das folgende Beispiel macht diese Schwierigkeit für die Frage der aus der biblischen Überlieferung übernommenen Ebenbildlichkeit deutlich:

Groß ist die Kraft des Menschen, groß die Vernunft (*ratio*), groß ist die Verpflichtung (*sacramentum*). Wer davon nicht abweicht und seine Gottergebenheit nicht preisgibt, der ist glücklich, der muß schließlich, um mich kurz zu fassen, Gott ähnlich sein.⁹⁷⁷

Gottähnlichkeit (*similitudo*) hängt also für Laktanz einerseits an der *ratio*, andererseits am Glauben und an der Gottergebenheit (*devotio*),⁹⁷⁸ Vorstellungen, die sich gut mit der (neu-)platonischen Lehre von der göttlichen Herkunft der Vernunft und den Forderungen nach εὐσεβεία aus der paganen Ethik und Philosophie vereinbaren lassen. Eine ὁμοίωσις-Lehre im Sinn des Clemens von Alexandrien oder anderer östlicher Autoritäten ist dies freilich nicht. Stattdessen ist Laktanz hier vor allem um einen *terminologischen* Anschluß an die christliche Begrifflichkeit der Gottähnlichkeit bemüht. Die „Gottähnlichkeit“ hängt für Laktanz von der Gott-Kenntnis ab. Dies wird dann verständlich,

⁹⁷⁶ Vgl. dazu vor allem Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, *passim*, während Perrin, L'homme, diesen Aspekt ebenso wie den wichtigen Abschnitt Lact., *Opif.* 19, erstaunlicherweise kaum berücksichtigt. Vgl. dazu außerdem ausführlich Winger, Personalität durch Humanität.

⁹⁷⁷ *Magna est enim uis hominis, magna ratio, magnum sacramentum: a quo si quis non defecerit nec fidem suam deuotionemque prodiderit, hic beatus est, hic denique, ut breuiter finiam, similis deo sit necesse est.* Lact., *Opif.* 19,9 (SC 213,212,69-73).

⁹⁷⁸ Diese Begriffe sind natürlich vor dem Hintergrund der laktantischen Gotteslehre zu verstehen, die in vielen Details auf Analogien zum römischen *pater familias* aufbaut. So erklärt sich etwa der Gebrauch von *devotio* (Gottergebenheit) und *vis* (Kraft bzw. Macht) in diesem Zusammenhang. Vgl. dazu Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, 232-246; zur Terminologie insgesamt Loi, Lattanzio.

wenn man den engen Zusammenhang zwischen Gotteserkenntnis und Vernunft berücksichtigt, der das Menschenbild bei Laktanz bestimmt.⁹⁷⁹ Die Vernunft ist nämlich zur Gotteserkenntnis befähigt, weil sie ein göttliches Element im (dualistisch zusammengesetzt verstandenen) Menschen ausmacht, wie bereits zu sehen war. Damit wird die ὁμοίωσις θεοῦ-Ethik laktantischer Prägung zu einem Entwurf, dessen Grundprinzip rational zu verstehen ist und der damit prinzipiell anschlussfähig ist für Ideen aus der paganen Philosophie.

Neben der Ebenbildlichkeit übernimmt Laktanz aus dem biblischen Schöpfungsbericht auch die Vorstellung des Sündenfalls beziehungsweise des Verlustes der Ebenbildlichkeit, aber auf andere Weise, als dies etwa bei Irenäus begegnete.⁹⁸⁰ Dem Urstand entspricht bei Laktanz ein *status sapientiae*. Seit dem Sündenfall ist die Menschheit in einem *status stultitiae*, der jedoch durch die Taufe aufgehoben werden kann: Durch die Offenbarung ist eine Rückkehr in den *status sapientiae* eröffnet, der das wahre Menschsein wieder möglich macht.

3. Würde und Rang des Menschen

Dieser *status sapientiae* ist Ziel der wahren Würde des Menschen, der Gott erkennen kann und sich gleichzeitig seiner Verpflichtung zur *religio* bewußt wird. Wie sehr diese Würde Teil des Schöpfungsplanes Gottes ist, führt Laktanz insbesondere in dem Traktat *De opificio Dei* aus. Damit ist eine Schrift erhalten, die es sich zum ausdrücklichen Ziel gesetzt hat, die besondere Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur zu behaupten und damit Gottes Schöpfung als gut und gelungen darzustellen. Ziel dieser Argumentation ist der Beweis, daß der Mensch zur *religio* im Sinne des Dankes an seinen Schöpfer verpflichtet ist.

Laktanz räumt darin auch dem Unterschied zwischen Mensch und Tier breiten Raum ein.⁹⁸¹ Für ihn sind die menschlichen Hände ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Tieren. Sie sind „Dienerinnen der Vernunft und der Weisheit“:

Was soll ich von den Händen sagen, den Dienerinnen der Vernunft und der Weisheit (*ministrae rationis ac sapientiae*)? Diese hat der geschickte Meister aus einer hohlen Fläche gebildet und hat sie, damit die Gegenstände leichter festgehalten werden könnten, in Finger enden

⁹⁷⁹ Vgl. dazu ausführlich Albrecht Bender, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern, EHS.KSL 26, Frankfurt/Bern/New York 1983. Kritisch dazu die Rez. von Eberhard Heck: Gn. 57 (1985) 650-652. Vgl. außerdem Leonhard Thomas, Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den *Divinae Institutiones* des Laktanz. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik, Freiburg 1995.

⁹⁸⁰ Insbes. im Proömium zum 4. Buch der *Institutiones*.

⁹⁸¹ S. vor allem Lact., *De ira* 7; *Opif.* 3.

lassen. An diesen ist schwer darzutun, ob ihre Schönheit oder ihr Nutzen größer sei.⁹⁸²

Hier ist die ästhetische Komponente ein ganz wesentliches Kennzeichen der Würde der menschlichen Schöpfung. An anderer Stelle sagt Laktanz:

Denn so wie sich nämlich eine Drehung des Armes an dem Ort, an dem er aus dem Körper entspringt, als schön wie nützlich herausstellt, so wäre, wenn eine derartige Bewegung auch beim Ellbogen stattfände, dies sowohl überflüssig als auch häßlich. Denn es würde die Hand nach Verlust ihrer Würde durch die allzu große Bewegungsfähigkeit mehr einem Rüssel ähnlich sehen, und es würde der Mensch ein schlangenähnliches Wesen, wie uns ein solches in wunderbarer Weise in jenem Untier (Elefant) entgegentritt.⁹⁸³

Der Würde des Menschen entspricht also die Würde der menschlichen Hand, ein Gedankengang, der uns aus der pagan-philosophischen Diskussion gut bekannt ist.⁹⁸⁴ Vor allem aber sind es die *ratio* und die *sapientia* selbst, die den Menschen von den Tieren unterscheiden, weil nur der Mensch Gott erkennen kann.

Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die beschriebene Vorstellung von der Heilsgeschichte, sondern grundsätzlich für den Menschen. In *De opificio Dei* 3 unterstellt Laktanz den „paganen Philosophen“, sie behaupteten, der Mensch komme schwach und gebrechlich auf die Welt, die „Stiefmutter Natur“ (*natura noverca*) benachteilige den Menschen.⁹⁸⁵ Laktanz entgegnet, dieser Zustand sei gottgewollt und zweckmäßig, denn die *ratio* mache alle körperlichen Mängel wieder wett. Tierische Stärke brauche keine *ratio*, die das höchste, von Gott gegebene Gut ist. Der Mensch ist damit besser ausgestattet als jedes andere Lebewesen.

⁹⁸² *Quid dicam de manibus rationis ac sapientiae ministris? Quas sollertissimus artifex plano ac modice concauo sinu fictas, ut si quid tenendum sit, apte possit insidere, in digitis terminavit: in quibus difficile est expedire utrumne species an utilitas maior sit.* Lact., *Opif.* 10,22 (SC 213, 166,100-104; Übers. nach Anton Knappitsch, BKV² 36, 258).

⁹⁸³ *Nam sicut manus ex eo loco unde oriuntur a corpore ubique uersus moueri speciosum simul et utile fuit, sic profecto, si hoc idem etiam cubitis accideret, et superacuum esset eiusmodi motus et turpis. Iam enim manus amissa dignitate quam nunc habet mobilitate nimia promuscidi similis uideretur essetque homo plane anguimanus, quod genus in illa inmanissima belua mirabiliter effectum est.* Lact., *Opif.* 5,11f (SC 213, 136,54-138,61; Übers. nach Anton Knappitsch, BKV² 36, 258).

⁹⁸⁴ S. Kap. 2. Vgl. dazu Groß, Finger, 911 und 937; Dierauer, Tier und Mensch, 26,36.45-52,98.153f.218f.235f.

⁹⁸⁵ Laktanz nimmt an dieser Stelle wahrscheinlich Bezug auf Lucretius, *Rer. nat.* 5,227. Zu dieser Stelle A. Ernout/L. Robin, *Lucrece De rerum natura, commentaire exégétique et critique* 3, Paris 1928, 24f. Vgl. *Lucr.*, *Rer. nat.* 2,174f; *Rer. nat.* 5,156-159; *Rer. nat.* 5,198f (vgl. dazu Pöhlmann, *Der Mensch*, 306f). S. auch die in Kap. 2 zit. Stelle *Plin.*, *Nat. hist.* 7, praef. 1-4. Das *natura noverca*-Motiv ist auch sonst breit belegt, z.B. bei Seneca, *Ep.* 90, und Cicero, *Rep.* 3,1 (der Beginn des 3. Buches ist nur in der Zusammenfassung des Augustinus [*C. Iul.* 4,12,60] erhalten, der aber ausdrücklich darin die *natura noverca* nennt).

Im Gegensatz etwa zu Justin belastet für Laktanz die Art der Entstehung des Menschen keineswegs seine besondere Würde:

Wie wunderbar ist aber schon an sich die Einrichtung Gottes, daß er zur Erhaltung der einzelnen Arten die beiden Geschlechter, Mann und Frau geschaffen hat, die, durch Sinnenlust vereint, Ab- und Nachkömmlingen das Leben geben sollten, auf daß nicht jedes Lebewesen durch das Gesetz der Sterblichkeit getilgt würde. Aber die Männer haben mehr Kraft erhalten, damit sich die Frauen umso leichter unter das Ehejoch zwingen ließen ... Und wenn [die Frau] empfangen hat und bereits die Entbindung herannah, so füllen sich ihre schwellenden Brüste mit süßem Saft, und zur Ernährung des Neugeborenen strömen Milchquellen aus dem mütterlichen Herzen. Denn geziemender Weise durfte nur aus dem Herzen—als dem Sitz des Verstandes—das vernunftbegabte Geschöpf seine Nahrung erhalten.⁹⁸⁶

Weder die mit Leidenschaft (*voluptas*) vollbrachte Zeugung noch die feuchte Nahrung der Neugeborenen werden damit als der Würde des Menschen oder der Schöpfung widersprechende Sachverhalte verstanden, sondern beides interpretiert Laktanz als Nachweis der „vernünftigen“ Schöpfung Gottes.

An anderer Stelle (*De ira Dei* 7) greift er die seines Erachtens korrekte Meinung auf, daß sich der Mensch als *animal rationale*⁹⁸⁷ grundsätzlich vom Tier als einem *animal mutum et inrationale* unterscheidet. Grund für diese besondere Auszeichnung des Menschen ist auch hier die Anteilhabe am Göttlichen. Dazu zählt Laktanz die Seele (*animus* beziehungsweise *anima*), den Verstand (*ingenium*), aber auch den aufrechten Gang, den menschlichen *status corporis*. Der *status rectus* ist Zeichen dafür, daß der Mensch zur Vernunftkenntnis, zur *contemplatio mundi* geschaffen ist.⁹⁸⁸ Und das heißt bei Laktanz: zur Gotteserkenntnis. An anderer Stelle verknüpft er den *status rectus* mit dem oben erwähnten *status sapientiae*, der sich in rechtem—christ-

⁹⁸⁶ *Illud uero ipsum quam mirabile institutum dei, quod ad conseruationem generum singulorum duos sexus maris ac feminae machinatus est, quibus inter se per uoluptatis inlecebram copulatis subsiciua suboles pararetur, ne genus omne uiuentium condicio mortalitatis exstingeret. Sed plus roboris maribus attributum est, quo facilius ad patientiam iugi maritalis feminae cogerentur ... cui suscepto fetu cum partus adpropinquare iam coepit, turgescens mammae dulcibus sucis distenduntur et ad nutrimenta nascentis fontibus lacteis fecundum pectus exuberat. Nec enim decebat aliud, quam ut sapiens animal a corde alimoniam duceret.* Lact., *Opif.* 12 (SC 213, 182,65-80; Übers. nach Anton Knappitsch, BKV² 36, 287). Diese Stelle erfuhr übrigens in der deutschen Übersetzung in der „Bibliothek der Kirchenväter“ (1919) ein ähnliches Schicksal wie die o.g. Clemenssstelle in den „Ante-Nicene Fathers“; sie wurde in den laufenden deutschen Text in lateinischer Fassung eingefügt. Eine deutsche Übersetzung wurde wegen der „heiklen Natur“ des Textes (ebd., 263) lediglich als Anhang zum genannten Band ausgeliefert, der ohne Schwierigkeit entfernt werden konnte.

⁹⁸⁷ Vgl. den oben erwähnten Begriff *ψυχὴ λογικὴ* bei Origenes!

⁹⁸⁸ Vgl. dazu Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, 9 u.ö.

lichen—und „aufrechtem“ Gottesdienst äußert.⁹⁸⁹ Cicero hatte die Meinung vertreten, nur der Mensch habe Kenntnis (*notitia*) von Gott. Laktanz führt die Gleichung „menschliche Vernunft erkennt göttliche Vernunft“ (*rationem ratio cognoscit*) zu der—über Cicero hinausgehenden—Erkenntnis: Der Mensch ist nur deshalb mit *ratio* und *sapientia* ausgestattet, um *religio*, um Gottesdienst auszuüben. An anderer Stelle erscheinen *sapientia et religio* als die menschliche Bestimmung im Gegensatz zu den Bestimmungen des Menschen der paganen Philosophie.⁹⁹⁰ Alle anderen „menschlichen“ Kennzeichen finden sich abgeschwächt auch bei Tieren: Sprache, Lachen, menschlicher Erfindungsgeist sowie vorausschauende Vorratshaltung (*ratio et providentia futuri*). In diesem letzten Punkt sind sich also Laktanz und Arnobius (s. Kap. 4.2) ganz einig. Neu ist aber die Einsicht, die *religio* unterscheide den Menschen vom Tier. Folge der Religiosität seien Gerechtigkeit (*iustitia*), Altruismus, Gottesdienst (*cultus Dei*). Der *cultus* gehört interessanterweise in diesem Zusammenhang zur *iustitia*. Durch das neu eingeführte Unterscheidungsmerkmal *religio* ist gleichzeitig das ethische Problem des Arnobius erledigt: Der Grund, weshalb sich die *ratio* bei vielen Menschen nicht bemerkbar macht und als göttlich zu erkennen gibt, ist deren fehlende *religio*! Erst als religiöser Mensch ist der Mensch wirklich Mensch, ansonsten verbleibt er auf einer Stufe mit den Tieren. Zur *religio* wird er aber eben erst durch Vernunftkenntnis befähigt. Erst die *ratio* sagt dem Menschen, was seine wirkliche Bestimmung ist. Die besondere Würde des Menschen basiert damit auf Vernunft und Gotteserkenntnis.

Dieser Gedanke wird an zahlreichen anderen Stellen im Werk des Laktanz wieder mit dem Gedanken vom *status rectus* verbunden: Der aufrechte Gang des Menschen ist dabei immer Zeichen für die Bestimmung des Menschen zur Gotteserkenntnis.⁹⁹¹ So wird der *status rectus* zum abschließenden Beweis für die These, Kult, Gerechtigkeit, Altruismus, kurz: *religio* unterscheiden den Menschen vom Tier und machen seine besondere Würde aus. Je mehr sich ein Mensch um die *religio* bemüht, umso mehr entfernt er sich von den weltlichen Kriterien der *dignitas* und umso größere menschliche Würde hat er im Urteil Gottes.⁹⁹²

⁹⁸⁹ Lact., *Inst.* 2,18,6.

⁹⁹⁰ Lact., *Inst.* 4,3-4. Hier hat Wlosok eine Kontinuität zum gnostischen Begriff von γνῶσις und εὐσέβεια beobachtet (vor allem in 4,4,1 deutlich). Vgl. dazu Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, 214.

⁹⁹¹ So etwa Lact., *Opif.* 8; *Inst.* 2,1,19; *Inst.* 2,17,9; *Inst.* 3,10,10; *Inst.* 3,12,27; *Inst.* 3,27,16; *Inst.* 4,1,4; *Inst.* 7,5,19; *Inst.* 7,9,11; *De ira* 7,5; *De ira* 14,2; *De ira* 20,10. Vgl. dazu noch Min. Fel., *Oct.* 17,2 (dazu s.o.).

⁹⁹² Lact., *Inst.* 5,15,6f.

Laktanz war also einerseits der platonischen Logostradition insofern verpflichtet, als ihm die *ratio* als das göttliche Element im Menschen galt, das seine Würde ausmacht; andererseits lehnte er die platonische Auffassung vom Menschen als einem Mängelwesen ab und erläuterte die Schönheit der Schöpfung mit zahlreichen, aus der Philosophie bekannten Beispielen, in denen auch eine gewisse „Schöpfungsästhetik“ leitend ist. In diesem Zusammenhang verwendet er den lateinischen Begriff der *dignitas*, der später in diesem Sinne von Augustin aufgegriffen werden konnte.

Marius Victorinus

Marius Victorinus (281/291 – nach 363) wird häufig als erster großer christlicher Metaphysiker in lateinischer Sprache bezeichnet. Kein westlicher Denker gab sich in der Anthropologie bis dahin so „platonisch“ wie er, auch wenn ihm lieber Porphyrios als Plotin als Gewährsmann gilt. Wichtig ist für uns seine Verbindung des Gedankens der Ebenbildlichkeit mit einer strikten Dichotomie in der Anthropologie.⁹⁹³

Da Marius Victorinus seinen wissenschaftlichen Werdegang als neuplatonischer Philosoph begann, ehe er die Lehren des Christentums, vor allem die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater⁹⁹⁴ und die paulinischen Briefe, als dem Neuplatonismus ganz entsprechende Offenbarungszeugnisse interpretierte,⁹⁹⁵ ist sein anthropologischer Standpunkt ganz platonisch: Der Mensch besteht aus Körper und Seele, innerhalb des Kosmos ist das Seelische den materiellen Körperlichkeiten deutlich überlegen. Die Seele ist es, die zum ewigen Leben bestimmt ist.⁹⁹⁶

Marius Victorinus äußert sich aber vor allem ausdrücklich zum Problem des Verhältnisses zwischen *imago* und *similitudo*.⁹⁹⁷ Er verlegt die Ebenbildlichkeit in den seelisch-geistigen Teil des dichotom gedachten Menschen. Die *imago* bezeichnet für ihn das Wesen der menschlichen Seele, wohingegen die *similitudo* eine darüber hinaus gehende zusätzliche geistige Eigenschaft darstellt, die die Seele veredelt. Die menschliche Seele ist präexistent in der intelligiblen Welt als *imago*

⁹⁹³ Vgl. dazu vor allem Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, EAug, Paris 1971. Außerdem etwa Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, FKGG 1, Stuttgart 1932; Luise Abramowski, *Marius Victorinus, Porphyrios und die römischen Gnostiker*, ZNW 74 (1983) 108-128; Mary T. Clark, *Art. Marius Victorinus*, TRE 22 (1991) 165-169 (mit Lit.).

⁹⁹⁴ Z.B. in *Mar. Vict., Adv. Arium*.

⁹⁹⁵ Z.B. in seinen Pauluskommentaren.

⁹⁹⁶ S. insbes. den Hymnus II *Miserere*.

⁹⁹⁷ Zum folgenden s. *Mar. Vict., Adv. Arium* 1,13-20 und 3,12.

des Sohnes. Deshalb können anthropologische Erkenntnisse für Fragen der Trinitätslehre und des Gottesbegriffs fruchtbar gemacht werden, ähnlich wie später bei Augustin, der von Marius Victorinus vielleicht beeinflusst worden ist⁹⁹⁸. Durch Ablenkung durch die Sinneswahrnehmungen „fällt“ die Seele und bedarf der erneuten Erlösung durch den Sohn beziehungsweise durch die Liebe Gottes. Dadurch wird es den Seelen wieder möglich, sich an Christus anzugleichen.

Die Rolle und Bedeutung des menschlichen Körpers tritt der Seele gegenüber bei Marius Victorinus zwangsläufig zurück. Die für die Anthropologie aufschlußreichsten Stellen stammen aus den drei Hymnen an die Dreieinigkeit, die die Form eines Gebetes haben. Dieser Sachverhalt ist durchaus anthropologisches Programm: Der Mensch kann im Gebet mit Gott für das ewige Leben der Seele beten, weil beide, Gott und Seele, verwandt sind und sich deshalb gegenseitig verstehen. Die Sonderstellung des Menschen im Gegensatz zur übrigen Schöpfung wird deshalb bei ihm im Gebet deutlich.⁹⁹⁹ Die Kraft Gottes, die zum ewigen Leben führt, wird den menschlichen Seelen durch den Logos zuteil, einmal in der Schöpfung, dann in der Inkarnation und drittens, für die heute lebenden Menschen am wichtigsten, durch den in der Taufe gewährten Geist, der die Gleichheit des Menschen mit Christus wiederherzustellen hilft.¹⁰⁰⁰ Das vom Körper bestimmte menschliche Leben gerät so in einen gewissen Gegensatz zu der von der Seele bestimmten Kontemplation, die zur Rückkehr zu Gott und Logos führen soll.¹⁰⁰¹ Gebet, Taufe und Kontemplation sind deshalb die Orte für das wahre und würdige Menschsein, etwa im Gegensatz zum Tier.

Ambrosius von Mailand

I. NOS—NOSTRA—CIRCA NOS

Der westliche Kirchenvater Ambrosius (339-397) setzt sich an einigen Stellen kritisch mit seiner eigenen dichotomen Anthropologie auseinander. Im Urzustand waren Körper und Seele eins und taten stets dasselbe. Seit dem Fall gibt es jedoch einen Zwiespalt im Menschen:

Auch können hier Körper und Seele erscheinen ... Der Zwiespalt [zwischen beiden] drang durch die Untreue des ersten Menschen in die

⁹⁹⁸ Eine solche Abhängigkeit wird freilich von Hadot, Marius Victorinus, bezweifelt.

⁹⁹⁹ Marius Victorinus, *Hymni iii de trinitate*.

¹⁰⁰⁰ Marius Victorinus, *Adv. Arium* 3,10,12.

¹⁰⁰¹ Marius Victorinus, *Adv. Arium* 1,13.

Natur ein, so daß sie [sc. Körper und Seele] sich nicht mehr im gleichen Tugendstreben begegneten.¹⁰⁰²

Nun enthält der durchweg als weniger würdig empfundene Körper die Seele. Sie ist *imago* Gottes, der Körper verbindet die Menschen dagegen mit den Tieren.¹⁰⁰³ Unsere Seele ist

nach dem Bild Gottes. In ihm, Mensch, ruht dein ganzes Sein; denn ohne es bist du nichts, sondern du bist Erde und wirst in Erde aufgelöst.¹⁰⁰⁴

Diese Dichotomie ist vor allem als Wertung zu verstehen, was die ethischen Möglichkeiten von Körper und Seele angeht. Ambrosius unterscheidet bei uns Menschen *nos—nostra—circa nos*, also den „wahren Menschen“, das heißt Seele und Geist—den äußeren Menschen, das heißt Körperteile, Sinne etc.—die Dinge, die den meisten Menschen besonders wichtig sind, aber mit dem Menschsein eigentlich nichts zu tun haben, das heißt Geld, Sklaven, Güter. Erkenntnistheoretisch denkt Ambrosius unzweifelhaft dichotom. Begreift man diese Dichotomie jedoch als eine ethische Wertung, dann bedeutet das nicht, daß sie zu einem uneingeschränkten ontologischen Dualismus von Leib und Seele führen muß. Ambrosius beharrt nämlich in seiner Christologie explizit auf der wahrhaftigen Inkarnation Christi in Körper und Seele. Zum anderen spricht er auch an mehreren Stellen positiv von der „ehelichen“ Verbindung zwischen dem rationalen Teil der Seele (durch Adam symbolisiert) und dem *sensus*, der aus dem niederen Teil der Seele und dem Körper besteht (symbolisiert durch Eva).¹⁰⁰⁵ Dahinter steht—ähnlich wie bei Gregor von Nyssa und im Kern schon bei Origenes—die Vorstellung von der ungeschlechtlichen ersten Schöpfung nach Gen 1,26.¹⁰⁰⁶ Das exegetische Augenmerk ist bei Ambrosius auf die Differenz zwischen Gen 1,26 und Gen 1,27 gerichtet, nicht auf jene zwischen Gen 1,27a und Gen 1,27b. Vor allem bleibt—trotz der eindeutigen Abwertung des Leibes im ambrosianischen Schrifttum¹⁰⁰⁷—

¹⁰⁰² *Possunt etiam uideri caro atque anima ... dissensio per praeuaricationem primi hominis in naturam uerterit, ut nequaquam sibi paribus ad uirtutem studiis conuenirent.* Ambr., *Exp. ev. Luc.* 7,141 (CChr.SL 14, 263,1521-1523).

¹⁰⁰³ Ambr., *Hex.* 6,42-46.

¹⁰⁰⁴ *...ad imaginem dei est. In hac totus es, homo, quia sine haec nihil es, sed es terra et in terram resolveris.* Ambr., *Hex.* 6,43 (CSEL 32/1, 234,13-16). Vgl. auch noch Ambr., *Exp. ev. Luc.* 2.

¹⁰⁰⁵ Ambr., *Parad.* 15,73. Vgl. dazu Wolfgang Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, MThS 2,14, München 1958, 39-43; Ernst Dassmann, „Als Mann und Frau erschuf er sie“. Gen 1,27c im Verständnis der Kirchenväter: Panchaia. FS Klaus Thraede, JAC.E 22, Münster 1995.

¹⁰⁰⁶ Ambr., *Exp. ev. Luc.* 2,28.

¹⁰⁰⁷ Man denke auch an die Übernahme der platonischen Formulierung vom *σῶμα σῆμα*, dem Leib als dem „Grab der Seele“. Ambr., *Cain* 2,9,31.

bei der Auferstehung die Einheit von Leib und Seele erhalten.¹⁰⁰⁸ Diese Einheit wird wieder denkmöglich durch das Heilsgeschehen in Jesus Christus.¹⁰⁰⁹ Die Abwertung des Körpers bezieht sich, wie gezeigt, auf die Fähigkeit des Menschen zur Tugend. Es ist die Seele, der eine freie Willensentscheidung für eine tugendhafte Handlung möglich ist; der Leib ist „dem Tiere nachgeformt“ und deshalb von sich aus nicht zur Tugend fähig. Damit ist er aber nicht von vornherein schlecht, sondern ethisch „neutral“. Dassmann kann deshalb im Anschluß an Ambrosius sogar sagen, daß es bei Ambrosius wie bei den meisten Kirchenvätern keinen „ontologischen Dualismus“ gebe.¹⁰¹⁰ Freilich bleibt eine deutlich höhere Wertschätzung der Seele. Der Fluch des Sündenfalls liegt vor allem in den Beschwerden des körperlichen Lebens, die mit dem Tod aufhören, der deshalb bei Ambrosius auffallend positiv besetzt ist (solange er nicht als *mors peccati* den Tod der Seele einschließt, der alle sündigen Seelen betrifft und im Gegensatz zum irdischen Tod der Körper endgültig ist).¹⁰¹¹ Immerhin kann er aber auch die besondere Beschaffenheit des menschlichen Körpers im Hinblick auf rationales Handeln loben, denn die menschlichen Hände eignen sich zum Gestalten und Schreiben, was den menschlichen Körper dann doch von dem des Tieres unterscheidet.¹⁰¹²

Ebenso wie Gregor von Nyssa kennt Ambrosius also vor allem die Unterscheidung zwischen dem wahren Menschen, der göttlichen Ursprungs ist und am Ende aller Tage Eingang in das himmlische Jerusalem finden wird, und dem empirischen Menschen, der sowohl zu bösen als auch zu tugendhaften Taten befähigt ist. Gegenüber den östlichen Anthropologien des 3. und 4. Jahrhunderts entwirft Ambrosius zweifellos ein weniger komplexes Bild vom Menschen, das ihn jedoch zu einer sehr geradlinigen Tugendlehre befähigt.

Konsequenz dieses Menschenbildes ist es, daß sich die Tugend nur durch rationale Willensentscheidung verwirklichen läßt; deshalb wird die *sapientia* zur Voraussetzung sowohl für den Zugang zum Heil

¹⁰⁰⁸ Ambr., *Hex.* 6,39,41; Ambr., *Parad.* 15,73. Vgl. dazu Seibel, *Fleisch und Geist*, 39-43; Dassmann, „Als Mann und Frau erschuf er sie“, 45-60.

¹⁰⁰⁹ Ambr., *Exp. ev. Luc.* 7,141.

¹⁰¹⁰ Unter Bezug auf Ambrosius schreibt Dassmann: „[Zu den unaufgebbaren] Positionen, an denen die Väter zumindest theoretisch und in ihren klar formulierten Aussagen festgehalten haben, [gehört] die Gutheit des geschlechtsspezifisch geprägten Leibes, der keinen ontologischen Dualismus zwischen Leib (böse) und Seele (gut) zuließ.“ Dassmann, „Als Mann und Frau erschuf er sie“, 59.

¹⁰¹¹ Ambr., *Bon. mort.* 2,3; Ambr., *Exc. fr.* 2,36,38.

¹⁰¹² Ambr., *Hex.* 6,69. Vgl. später die ganz ähnliche Aussage bei Cassiodor, *Anima* 9, sowie die Bedeutung der menschlichen Hände vor allem bei Laktanz und Cicero (s.o.).

als auch für die Herrschaft in der Welt.¹⁰¹³ Menschen, die empirisch nicht über besonders ausgeprägte *sapientia* und *ratio* verfügen—Sklaven, Frauen, Barbaren—haben damit einen anthropologischen Nachteil. Dieser Umstand wird von Ambrosius auffallenderweise nicht negativ bewertet, sondern als eine Tatsache des Lebens hingenommen.

2. Exegetische Grundlagen

Ambrosius von Mailand entwickelt mit sehr großer Sorgfalt seine Fassung der Lehre von der Ebenbildlichkeit.¹⁰¹⁴ Dabei ist bei ihm die *anima/mens-corpus*-Dichotomie der Schlüssel für die Auslegung der zentralen Genesis-Stelle: Die *ratio*, die die *partes irrationales animae* zügelt, ist der Teil des Menschen, in dem er auch nach dem Sündenfall noch „nach dem Ebenbild Gottes“ geblieben ist.¹⁰¹⁵

Jene Seele wird von Gott gemalt, die in sich die strahlende Schönheit der Tugend und den Glanz der Frömmigkeit trägt. Jene Seele ist gut gemalt, die das Bild der göttlichen Schöpfung widerspiegelt. Jene Seele ist gut gemalt, worin der Abglanz der Herrlichkeit und das Bild der Wesenheit des Vaters strahlt ... So ist also unsere Seele nach dem Bild Gottes.¹⁰¹⁶

Die vernünftige Seele (*anima rationalis*) befähigt den Menschen, durch Verwirklichung der Tugend weiterhin Anteil an der Vollkommenheit Gottes zu haben. Grundlage für diese Überlegung ist zweifellos die antike Vorstellung, daß Tugend erst durch eine freie Willensentscheidung der Vernunft zustande kommt.¹⁰¹⁷ Die enge Verknüpfung von Ebenbildlichkeit und Tugend trifft sich hier also mit der Hochschätzung der *ratio*, die schon etwa bei Cicero oder Laktanz zu beobachten war. Dabei hat Ambrosius freilich auch die Heilsgeschichte mit der Erlösungstat Christi im Blick. An anderer Stelle sagt er, daß eine

¹⁰¹³ In Ambr., *Hex.* 6,43 etwa wird die Seele ausdrücklich als „herrschaftsbegründender“ Teil des Menschen gezeichnet.

¹⁰¹⁴ Insbes. in seinen Schriften *Exameron*, *De paradiso*, *Explanatio super psalmos*, *De officiis ministrorum* sowie an mehreren Stellen in seinen publizierten Briefen. S. dazu ausführlich Stanis-Edmund Szydzik, *Ad imaginem Dei*. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius von Mailand, Diss. Berlin 1961; ders., Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand: *ThGl* 53 (1963) 161-176.

¹⁰¹⁵ Ambr., *Ep.* 21; *Ep.* 34; *Ep.* 14; *Exp. ps.* 118,8,23; *Exp. ps.* 118,10,15f.

¹⁰¹⁶ *Illa anima a deo pingitur, quae habet in se uirtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis. Illa anima bene picta est, in qua elucet diuinae operationis effigies, illa anima bene picta est in qua est splendor gloriae et paternae imago substantiae...anima igitur nostra ad imaginem dei est.* Ambr., *Hex.* 6,42f (CSEL 32/1, 233,26-234,14). Zur Rolle dieses Themas in der Hexameron-Literatur insgesamt vgl. Jacobus C.M. van Winden, *Art. Hexameron*: *RAC* 14 (1988) 1250-1269.

¹⁰¹⁷ Vgl. etwa die Tugendlehre in der nikomachischen Ethik des Aristoteles.

Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit nach dem Sündenfall erst durch diese Erlösungstat Christi wieder möglich geworden ist:

Der Mensch ist nämlich nicht Bild Gottes, sondern zur Ähnlichkeit ist er gemacht.¹⁰¹⁸

Imago Dei kann nach dem Sündenfall nur Christus sein, der Mensch—vielmehr seine Seele—ist lediglich *ad imaginem Dei*.¹⁰¹⁹

[Gott] hat uns die Ähnlichkeit geschenkt; und dennoch verneinte er uns die natürliche Gleichheit.¹⁰²⁰

Zur Erlangung der wirklichen Gottebenbildlichkeit bedarf es deshalb der Mittlerschaft des Bildes Gottes, Christi. Diese heilsgeschichtliche Sicht des Ambrosius führt aber wieder auf einen ausgesprochen ethisch gewendeten *Imago-Dei*-Gedanken hin. Die Tugend ist Folge des Vernunftgebrauches, oder anders formuliert: Der Mensch, der der *anima irrationalis* folgend handelt, verliert seinen Anteil an der Gottebenbildlichkeit und damit—um bei der Genesis-Exegese zu bleiben—das Recht, im Anschluß an Gottes Schöpfungswerk über die Natur zu herrschen. Ein negatives Urteil in diesem Sinne trifft Ambrosius über unzivilisierte Barbaren und über die Frauen, aber auch etwa über den ungebildeten Pöbel.¹⁰²¹

In der Betonung von *ratio* und *virtutes* hat man zu Recht einen engen Anschluß an stoische Vorstellungen gesehen, wie er auch im Werktitel *De officiis*—im Anschluß an Ciceros gleichnamige Schrift—deutlich wird.¹⁰²² Allerdings widerspricht die Schlußfolgerung, manche Menschen seien zu solchermaßen tugendhaftem Handeln besser befähigt als andere, der erwähnten stoischen Betonung des Gleichheitsgrundsatzes, weshalb hier mancher aristotelisches Gedankengut vermutet.¹⁰²³

In jedem Fall bleibt festzuhalten, daß für Ambrosius der ethisch vorbildliche Christ, der durch tugendhaftes Leben der *imago Dei* nahe kommt, dadurch die Berechtigung zur Machtausübung über andere Menschen, Tiere und Dinge erhält, wie sie in Gen 1,28 im Hinblick auf

¹⁰¹⁸ *Homo enim non est imago dei, sed ad similitudinem factus est.* Ambr., *Exp. ps.* 118,10,16 (CSEL 62, 212,25f).

¹⁰¹⁹ Ambr., *Exp. ps.* 118,10,16.

¹⁰²⁰ *Similitudinem nobis donavit; et tamen unitatem naturalem negavit.* Ambr., *Fid.* 3,11,91 (PL 16, 608B).

¹⁰²¹ Ambr., *Hex.* 5,68; *Ep.* 6,2.

¹⁰²² Vgl. bereits T. Schmitt, Ambrosius, sein Werk *De officiis libri III* und die Stoa, Diss. Erlangen 1897. Außerdem Szydzik, Die geistigen Ursprünge, 161-176; Otto Hiltbrunner, Die Schrift „De officiis ministrorum“ des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild: *Gymn.* 71 (1964) 178; Klein, Die Sklaverei, 14.

¹⁰²³ Jean Festugière, *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret: L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932, 252; Goulven Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, EAug, Paris 1974, 133f; Klein, Die Sklaverei, 14.

die Natur verheißen wurde. Wie sieht nun ein solches tugendhaftes Leben aus? Auf diese Frage hat Ambrosius sehr konkrete Antworten parat: Im Anschluß an die platonische Tugendlehre¹⁰²⁴ spricht er von den vier Kardinaltugenden Klugheit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit.¹⁰²⁵ Der *iustitia* kommt an dieser Stelle die zentrale Bedeutung zu, der die *beneficentia* an die Seite gestellt wird;¹⁰²⁶ auch der Begriff *humanitas* findet sich in diesem Zusammenhang.¹⁰²⁷ Um diese christliche Nächstenliebe dreht sich dementsprechend ein großer Teil seiner homiletischen Schriften, die darin teilweise eine Nähe zu Basilios von Cäsarea verraten.¹⁰²⁸ Vor allem aber handelt es sich hier um Anklänge an die altrömische Wertetextur, die Ambrosius hier ganz bewußt instrumentalisiert.¹⁰²⁹

3. Würde und Rang des Menschen

Inhaltlich ist für Ambrosius der Gedanke, der Mensch sei die Krone der Schöpfung, ganz entscheidend:

Deshalb ist der völlig neugeschaffene [Mensch] sozusagen die Zusammenfassung des Schöpfungswerkes, sozusagen der Grund der Welt; um seinetwillen sind alle Dinge geschaffen worden.¹⁰³⁰

Die Welt ist also um des Menschen willen geschaffen, er ist die *causa mundi* und die *summa operis*. Genau deswegen wurde der Mensch als letztes geschaffen, als „Krone“ des Kosmos. Die Vernichtung der Tiere durch die Sintflut läßt sich für Ambrosius auch nur so verstehen, denn

¹⁰²⁴ Bei Platon finden sich als Umsetzung der sokratischen ἀρετή die hierarchisch aufeinander bezogenen vier Tugenden σωφροσύνη, ἀνδρεία, σοφία bzw. φρόνησις, δικαιοσύνη (s.o.). Vgl. ganz ähnlich in der ciceronischen Tugendlehre die vier bzw. fünf *virtutes*: Cic., *Or.* 75ff.

¹⁰²⁵ Ambr., *De officiis* 1,24-49. Ganz ähnlich rekurriert auch Gregor von Nyssa auf die platonischen Grundtugenden, insbesondere die Weisheit. Vgl. dazu Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa*, 125-159.

¹⁰²⁶ „Die Gesellschaft ruht nämlich auf zweifachem Grund, der Gerechtigkeit und der Wohltätigkeit, was auch Freigebigkeit und Wohlwollen genannt wird.“ (*Societatis enim ratio diuiditur in partes duas, iustitiam et beneficentiam, quam eadem liberalitatem et benignitatem uocant.* Ambr., *De officiis* 1,28,130; CChr.SL 15, 47,2-4).

¹⁰²⁷ Ambr., *De officiis* 2,21,107 und *De officiis* 3,3,16. S. zum Begriff Otto Hiltbrunner, Art. *Humanitas* (φιλανθρωπία): RAC 16 (1994) 711-752. Vgl. ders., *Vir gravis*: Hans Oppermann (Hg.), *Römische Wertbegriffe*, WdF 34, Darmstadt 1967, 402-419.

¹⁰²⁸ Sehr drastisch z.B. in der Predigt *De Nabuthae*, in der er die Habsucht der Mächtigen anklagt. Vgl. die beiden sehr ähnlichen Texte bei Bas. Caes., *Hom.* 5 und *Hom.* 6, von denen Ambrosius wohl abhängig ist.

¹⁰²⁹ S. dazu o. und den Exkurs 2 am Ende dieses Kapitels (u.a. zum Begriff der *iustitia* bei Ambrosius).

¹⁰³⁰ *Recte ergo novissimus quasi totius summa operis, quasi causa mundi propter quem facta omnia.* Ambr., *Ep.* 43,19 (CSEL 82/1, 206,240f).

ohne den Menschen haben die Tiere selbst keinen Sinn mehr.¹⁰³¹ Philon von Alexandria hatte sich genauso geäußert, und Ambrosius übernimmt hier die philonische Exegese fast wörtlich.¹⁰³² Auch in der Stoa findet sich bereits die Vorstellung, die Welt existiere allein um des Menschen willen.¹⁰³³ Dagegen attackiert Ambrosius ganz ausdrücklich Auffassungen, die seiner Ansicht nach auf Aristoteles zurückgehen und nach denen Gott für den Menschen keine allzu herausragenden Pläne hat.¹⁰³⁴

Die Auslegungen des Schöpfungsberichtes durch Ambrosius lassen eine sehr klare Unterscheidung zwischen Mensch und Tier erkennen: Es gibt im Kosmos im wesentlichen drei qualitativ unterschiedliche Seinsmöglichkeiten. Die niedrigste ist die der Dinge, des Geldes, des Materiellen. Dazu gehören auch die von der menschlichen—römischen—Gesellschaft als entscheidend angesehenen weltlichen Würden wie *auctoritas* oder *dignitas saecularis*.¹⁰³⁵ Die mittlere ist die der Tiere. Die höchste ist die der menschlichen Seele. Der Mensch besteht nun aber nicht nur aus Seele, sondern auch aus dem Leib, der im wesentlichen auf einer Stufe mit den Tieren steht und so geradezu als „Hindernis“ oder „Hemmnis“ der Seele gedacht wird,¹⁰³⁶ das der Leitung des Menschen durch die Seele entgegensteht.¹⁰³⁷ Das Geistige im Menschen ist dagegen das, was ihn von den Tieren unterscheidet und mit Gott verbindet:

Denn es gibt keinen größeren Vorzug, den der Mensch vor den übrigen lebenden Wesen voraus hat, als den, daß er vernunftbegabt ist, die Ursachen der Dinge ergründen kann, dem Urheber seines Geschlechtes nachforschen zu müssen glaubt, in dessen Macht die Macht über unser Leben und unseren Tod steht.¹⁰³⁸

Ähnlich wie bei Laktanz wird daraus bei Ambrosius auch eine menschliche Pflicht: Wer das vom Schöpfer verliehene Erkenntnisvermögen nicht anwendet und damit die menschliche Sonderstellung

¹⁰³¹ Ambr., *Noe* 4,10 (CSEL 32/1, 419,24-420,3).

¹⁰³² Phil., *Quaest. in Gen.* 1,94.

¹⁰³³ Vgl. zu diesen Abhängigkeiten Seibl, *Fleisch und Geist*, 110; J. E. Niederhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, FChLDG 4/3, Paderborn 1907, 260f.

¹⁰³⁴ Ambr., *De officiis* 1,13,47f. Die Aussage, Gottes Vorsehung reiche nur bis zum Mond, schreibt Ambrosius an dieser Stelle dem Aristoteles zu, auch wenn sie sich in der erhaltenen Lit. wohl nur bei Diogenes Laertios findet.

¹⁰³⁵ Ambr., *Exp. ev. Luc.* 4,28.

¹⁰³⁶ Ambr., *Exp. ev. Luc.* 2,70; Ambr., *Noe* 3,7.

¹⁰³⁷ Ambr., *Ep.* 67,4.

¹⁰³⁸ *Nihil est enim magis quod homo ceteris animantibus praestet quam quod rationis est particeps, causas rerum requirit, generis sui auctorem inuestigandum putat, in cuius potestate vitae necisque nostrae potestas sit.* Ambr., *De officiis* 1,26,124 (CChr.SL 15,45,23-26).

(*praestantia*) und das Wissen um Gott leugnet, stellt sich „auf eine Stufe mit den Tieren und Bestien“. Wer Gott dagegen erkennt, hat Anteil an der göttlichen Majestät (*maiestas*).¹⁰³⁹ Es ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich, daß man im späten Mittelalter den vermutlich von einem Anonymus des 5./6. Jahrhundert verfaßten Text *De dignitate conditionis humanae* Ambrosius zuschrieb.¹⁰⁴⁰

Hieronymus

Hieronymus (ca. 340/50-420) ist in seinen frühen anthropologischen Äußerungen zunächst ein bekennender Schüler des Origenes.¹⁰⁴¹ In seinen Schriften aus der Zeit 380-393 geht es immer wieder um den „geistlichen Menschen“, für den der Körper keine Rolle spielt. Dieser geistliche Mensch hat, wie bei Origenes, schon vor der Erschaffung der Welt existiert.¹⁰⁴² Aus diesem Grund und ähnlich, wie es bei Johannes Chrysostomos zu sehen war, versucht Hieronymus auch, überkommene kulturanthropologische Determinanten ethisch umzubewerten:

Enthaltsamkeit ist etwas Gutes, Üppigkeit ist etwas Schlechtes. Zwischen beiden liegen Dinge, denen keine sittliche Wertung zukommt, wie Spaziergehen, das Absondern des Kots der Verdauungswerkzeuge, das Ausschnutzen des in der Nase aufgehäuften Unrats und das Ausspeien von angesammelter Spucke. Diese Dinge sind weder gut noch schlecht. Du magst sie tun oder nicht tun, sie werden Dir weder als Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit angerechnet werden.¹⁰⁴³

Körperrausscheidungen sind demzufolge nicht verunreinigend, sondern ethisch und damit für ihn auch religiös unerheblich. Das gleiche gilt für

¹⁰³⁹ Ambr., *De officiis* 1,13,49. Der Begriff *dignitas* ist, wie gesagt, bei Ambrosius stets eng verbunden mit dem altrömischen Konzept von Würden und Ehrenämtern. An der genannten Stelle (Ambr., *De officiis* 1,13,47-50) stellt er den Kontrast zwischen der weltlichen *dignitas*, die häufig von ganz unwürdigen Leuten beansprucht wird, und der von Gott jedem Menschen verliehenen *maiestas* heraus, die jene Gottesleugner in den Dreck zerren.

¹⁰⁴⁰ Der kurze Traktat (PL 17, 1105-1108), der aus zwei *dicta* zu Gen 1,26 besteht, ist im wesentlichen Augustin verpflichtet und verbindet die Würde des Menschen mit den augustinischen Begriffen *dignitas*, *decorum* etc. John Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, CSMLT 3.R. 15, Cambridge 1981, 30-43.144-151, vermutet, der älteren Forschung folgend, Alkuin als den Verfasser des Textes, während zuletzt Donald A. Bullough, *Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology, and the Carolingian Age*: ders., *Carolingian Renewal. Sources and Heritage*, Manchester 1991, 177, ihn mit guten Gründen in das 5 oder 6. Jh. datiert.

¹⁰⁴¹ Vgl. dazu etwa G.J.M. Bartelink, Hieronymus über die *minuta animalia*: VigChr 32 (1978) 289-300.

¹⁰⁴² Hier., *In Eccl.* 1,9f.

¹⁰⁴³ *Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alui stercora, capitis naribus purgamenta proicere, sputis rheumata iacere. Hoc nec bonum nec malum est—siue enim feceris siue non feceris, nec iustitiam habebis nec iniustitiam.* Hier., *Ep.* 112,16 (CSEL 55, 386,8-11; Übers. Ludwig Schade, BKV² 2.R. 18, 452).

den Unterschied zwischen Mann und Frau, für soziale Differenzierungen usw. Für den geistlichen Menschen des Hieronymus gibt es freilich auch keinen positiven Umgang mit rein körperlichen Funktionen, was seine berühmte und zuweilen drastische Polemik gegen Ehe und menschliche Sexualität erklärt.¹⁰⁴⁴ Auf einer theoretischen Ebene entwickelt er die Anthropologie im Vergleich zu Origenes jedoch nicht weiter. Später gerät Hieronymus in das Lager der Antiorigenisten und bemüht sich um deutliche Kritik an Origenes, auch wenn er in der Anthropologie zeit seines Lebens von ihm abhängig bleibt.¹⁰⁴⁵

Hieronymus übernimmt im wesentlichen die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* als einer zwischen natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit, wie sie bei Tertullian und Irenäus zu beobachten war. Der Taufe traut er zu, das menschliche Leben auf eine völlig neue Stufe zu heben,¹⁰⁴⁶ so daß hier vielleicht ein Anklang an die Vorstellung von der Homoiosis durch den Taufakt zu sehen ist, die bei Gregor von Nyssa begegnete.¹⁰⁴⁷ Radikaler als bei anderen Autoren ist sein heilsgeschichtliches Bild vom Ursprung der menschlichen Ehe: Die menschliche Körperlichkeit und Sexualität sind für Hieronymus nicht Teil der Schöpfung, sondern treten erst nach dem Sündenfall zur menschlichen Geschöpflichkeit hinzu. Daher ist alleine ein keusches Leben schöpfungsgemäß.¹⁰⁴⁸

Ansonsten ist er in seiner Exegese grundsätzlich von Origenes abhängig. Seine Bibelkommentare sind oft nur überarbeitete Kommentare des Origenes, dem er trotz aller Distanzierungsversuche im Zweifel stets folgte.

Bei Hieronymus findet sich einerseits eine sehr positive Sicht der Tiere, die ebenso wie die gesamte Schöpfung gut und zu einem guten Zweck geschaffen sind. Nutzlose oder gar schlechte Tiere, wie sie Markion als Beweis für einen unvollkommenen Schöpfergott anführte, gibt es für Hieronymus nicht, und er folgt damit Tertullian, der bereits früher Markions Auffassung bekämpft hatte.¹⁰⁴⁹ Die Schöpfung ist vollkommen gut gelungen, und es verbietet sich, dem Schöpfergott ein Versagen

¹⁰⁴⁴ S. dazu Gerald J. Campbell, *St. Jerome's Attitude toward Marriage and Women*: AECR 143 (1960) 310-320.

¹⁰⁴⁵ Vgl. zu den Zusammenhängen Harald Hagendahl/Jan Hendrik Waszink, *Art. Hieronymus*: RAC 15 (1991) 117-139; Pierre Nautin, *Art. Hieronymus*: TRE 15 (1986) 304-315 (beide Art. mit umfangreicher Lit.).

¹⁰⁴⁶ Hier., *Ep.* 69,6.

¹⁰⁴⁷ Vielleicht ist dies auch ein Bezug auf Tertullian (s.o.), den Hieronymus gut kannte. Vgl. Hieron., *Ep.* 58,10; Hier., *Contra Vigilantium* 8 u.ö.

¹⁰⁴⁸ Hier., *Adv. Iov.* 1,16; Hier., *Ep.* 22,19.

¹⁰⁴⁹ Hier., *Tract. in ps.* 91,106-115.

vorzuwerfen. Auch die kleinen und von Markion als nutzlos bezeichneten Tiere hätten einen guten Zweck zu erfüllen. Sie erinnern den Menschen an seine *fragilitas*.¹⁰⁵⁰ Auch in seiner Polemik gegen Jovinian betont Hieronymus, daß alles zum Nutzen des Menschen geschaffen worden ist.¹⁰⁵¹

Andererseits ist gerade diese Sicht von der Schöpfung vom Gedanken einer grundlegenden Unterscheidung zwischen Mensch und Tier geprägt: Zum Menschen gehört ein geistiger Teil, der vernunftgefüllt ist und den Tieren fehlt. Dieser geistige Mensch existierte bereits vor der Schöpfung, womit Hieronymus auch hier Gedanken des Origenes aufgreift. Vor allem aber unterscheiden sich Mensch und Tier durch die Sorge, die Gott für beide trägt. Gott hat zwar alle Tiere geschaffen und sorgt sich für den Erhalt der Tierwelt. Er kümmert sich jedoch nicht jederzeit um die jeweilige Zahl von Insekten etc., im Gegensatz zu dem, was die ältere antike Literatur stellenweise behauptet.¹⁰⁵² Anders beim Menschen: Jeder einzelne Mensch ist persönlich Gegenstand der Sorge Gottes. Nicht nur ist also alles zum Nutzen des Menschen geschaffen worden,¹⁰⁵³ vor allem das Gottesverhältnis unterscheidet den Menschen grundlegend vom Tier. Vernunftbegabtheit, ethische Möglichkeiten und Fähigkeiten etc. sind letztendlich Ausdruck dieser radikal unterschiedlichen Beziehung zwischen Schöpfer und Mensch auf der einen und Schöpfer und übriger Schöpfung auf der anderen Seite. Dies ist die Grundlage für die menschliche Würde, die bei Hieronymus ganz ausdrücklich als ein „Rang“ in der hierarchischen Ordnung des Kosmos begriffen wird. Dies wird nicht zuletzt deutlich, wenn er dem „Fall“ Luzifers durch die *superbia* den Aufstieg des Menschen durch die christliche *humilitas* gegenüberstellt.¹⁰⁵⁴ Die Begrifflichkeit von himmlischer *dignitas* und irdischer *humilitas* bedient sich sprachlich virtuos der altrömischen Würde- und Rangvorstellungen, die er beim Leser voraussetzt.

Augustinus

Einen Höhepunkt in der Reflexion über das Wesen des Menschen stellen die überlieferten Schriften Augustins (354-430) dar, mit dem dieser

¹⁰⁵⁰ Hier., *Tract. in ps.* 91,106-115. Die Verfasserschaft des Hieronymus—oder besser: sein Anteil an der Verfasserschaft dieser Texte—ist angesichts der starken origenistischen Färbung nicht unumstritten, auch wenn er sie sicher unter seinem Namen publiziert hat. Vgl. ganz ähnlich Hier., *In Philem.* Prol. (PL 26,638A).

¹⁰⁵¹ Hier., *Adv. Iov.* 2,6. Vgl. zu dieser Stelle noch Bartelink, Hieronymus, 298.

¹⁰⁵² Hier., *In Abac.* 1,1,13f,474-491.

¹⁰⁵³ Hier., *Adv. Iov.* 2,6.

¹⁰⁵⁴ Hier., *Comm. in Is.* 6,14.

Überblick deshalb abgeschlossen werden soll, auch wenn das Thema über das 5. Jahrhundert hinaus ein bedeutendes Interesse in der Theologie erfährt, wie etwa die Anthropologie des Maximus Confessor (580-662) zeigt. Wie sehr mit Augustin die gedankliche Weiterentwicklung der Anthropologie im Westen zu einem vorläufigen Abschluß kam, zeigt das verbreitete Urteil, an seiner Anthropologie habe „die westliche Theologie nur Nuancierungen ... angebracht“.¹⁰⁵⁵ Augustin steht nicht zuletzt deshalb mit Recht am Ende dieses Überblicks, weil er nun ganz explizit den Begriff der „Menschenwürde“ verwendet.¹⁰⁵⁶ Dieser war zwar, wie zu sehen war, inhaltlich schon längst Teil der theologischen Anthropologie geworden, ist aber bis dahin als Vokabel nur gelegentlich und am Rande in der Literatur zu finden.

1. Das Leib-Seele-Problem

Augustin folgt der dichotomen Anthropologie seiner westlichen Vorgänger, präzisiert aber die Begrifflichkeit noch weiter.¹⁰⁵⁷ So definiert er die *animalia* (belebten Wesen) als aus *corpus* und nicht-rationaler *anima* bestehende *animata corpora*, eine Definition, die sowohl Menschen als auch Tiere und Dämonen erfaßt.¹⁰⁵⁸ Davon zu unterscheiden sind Engel, Pflanzen und Gott, die keine *anima* haben.¹⁰⁵⁹ *Anima* ist für Augustin das den Körper belebende Element. Sie ist nicht-rationaler Art und trennt sich vom Körper im Augenblick des Todes. Er betont an dieser Stelle ausdrücklich, daß der bessere Teil des Menschen die Seele ist, zu der auch die *ratio* gehört,¹⁰⁶⁰ auch wenn ein Mensch

¹⁰⁵⁵ Wilhelm Geerlings, Art. Augustinus: LACL³ 2002, 96.

¹⁰⁵⁶ Vgl. dazu zuletzt Gärtner, Würde und Menschenwürde.

¹⁰⁵⁷ Einen Überblick über das Leib-Seele-Problem bei Augustin bietet zuletzt etwa Ludger Hölscher, Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele, Philosophie und realistische Phänomenologie 9, Heidelberg 1999, 27-203. S. auch etwa Gerard James Patrick O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley/Los Angeles 1987, insbes. 54-60; Kurt Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Reclam Universal-Bibliothek 9962, 2. Aufl. Stuttgart 1994, insbes. 355-365 (s. auch ders., Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Reclam Universal-Bibliothek 18103, 2. Aufl. Ditzingen 2001, 37-53.126-128). Vgl. aber auch bereits etwa Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins, FKGG 4, Stuttgart 1934, 9-59 (zum Forschungsansatz Dinklers vgl. zuletzt Michael Wolter, Art. Dinkler, Erich: RGG⁴ 2 [1999] 856).

¹⁰⁵⁸ Aug., *Ciu.* 13,24. Im Hinblick auf die Körperlichkeit von Dämonen ist sich Augustin nicht sicher, vgl. Aug., *Ciu.* 21,10.

¹⁰⁵⁹ In früheren Schriften (Aug., *Imm. an.* 24 und Aug., *Ord.* 2,30) folgt Augustin zunächst dem weitgefaßten platonischen *animalia*-Begriff, der die Welt einschließt, revidiert diese Auffassung aber später (Aug., *Ciu.* 13,16 und Aug., *Cons. eu.* 1,35). Vgl. dazu Matthias Baltes, Art. Animal I. Allgemein: AugL 1 (1994) 356.

¹⁰⁶⁰ Vgl. die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier in Aug., *C. Faustum Manich.* 22,27f.

ohne Körper kein Mensch ist. Die Wahrheit sei im „inneren Menschen“ zu finden, nicht im sonstigen Kosmos oder der menschlichen Leiblichkeit.¹⁰⁶¹ Dennoch widerspricht er der Absolutsetzung des Aufstieges und damit der Vergöttlichungsvorstellung des Neuplatonismus vehement: Dies sei ein unfrommer Hochmut, eine *impia superbia*. Die menschliche Seele verfügt durch die Ebenbildlichkeit (s.u.) lediglich über Spuren (*vestigia*) des Göttlichen, weshalb man bei einer Betrachtung des inneren Menschen eben auch Göttliches erfahren kann.¹⁰⁶²

Innerhalb der Seele selbst unterscheidet der frühe Augustin die *anima rationalis* mit Geist (*mens*) und Willen (*voluntas*), die *anima irrationalis* mit sinnlicher Wahrnehmung (*sensus*), Trieb (*appetitus*) und Gedächtnis (*memoria*) und eine Lebensseele (*anima modo vivens*) als ein vegetatives Prinzip. Diese Seele ist unkörperlich, unsterblich, ohne Ausdehnung, aber substanzhaft und steht damit zwischen Gott und dem Körper. Die (origenistische) Vorstellung von der Präexistenz der Seele scheint Augustin in seinen späteren Schriften nicht weiter verfolgt zu haben.¹⁰⁶³

Ohne die Seele hat der Körper kein Leben, ebenso wie die Seele kein Leben hat ohne Gott.¹⁰⁶⁴ Es steht außer Frage, daß hier Anschlüsse an die neuplatonische und aristotelische Tradition festzustellen sind.

Allerdings betont Augustin an mehreren Stellen auch die Güte des Körpers ausdrücklich. Dies hängt mit seinem starken Interesse am Festhalten an der *creatio ex nihilo* zusammen.¹⁰⁶⁵ Die Welt ist die Verwirklichung der Gedanken Gottes, die damit mit den platonischen Ideen identifiziert werden. Als solche Schöpfung Gottes kann die Materie nicht von Natur aus schlecht sein, im Gegenteil.¹⁰⁶⁶ Der antike Dualismus von Göttlichem („Himmlisches“, Seele etc.) und Irdischem wird bei ihm durchaus abgemildert. Dabei gibt Augustin die Rangunterschiede in der Kosmologie nicht auf; der Mensch steht auch bei ihm an der Spitze der Rangordnung über Tieren, Pflanzen und unbelebter Materie.¹⁰⁶⁷ Diese Stufenordnung kann Augustin auch mit

¹⁰⁶¹ Aug., *De ver. relig.* 39,72.

¹⁰⁶² Diese Überlegung ist überhaupt die erkenntnistheoretische Grundlage für die „psychologische Trinitätslehre“ Augustins in *De trinitate*. Vgl. dazu die klassische Untersuchung von Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre*.

¹⁰⁶³ Vgl. dazu etwa Robert J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory Of Man*. A.D. 386-391, Cambridge 1968, insbes. 216, sowie 146-149 u.ö.

¹⁰⁶⁴ Ausführlich dargestellt bei Aug., *Imm. an.* und *Quant. an.*

¹⁰⁶⁵ Vgl. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, 23.

¹⁰⁶⁶ Zum Einfluß Augustins auf die christliche Auslegung der Schöpfungsgeschichte vgl. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, 20-30.

¹⁰⁶⁷ „Augustin gibt letztlich die antiken Rangunterschiede des Seienden nicht völlig preis. Diesen Schritt hat erst die Neuzeit vollzogen. In der Schöpfungsklammer des

Graden der „Belebtheit“, das heißt mit „Seelengraden“ ausdrücken. Danach stehen unter dem Menschen hierarchisch die unbelebte Materie (Steine etc.), die belebte, aber seelenlose Materie (Pflanzen), die be-seelten, aber irrationalen Körper (Tiere); über dem Menschen finden sich die außerdem über Unsterblichkeit und „reinen Intellekt“ verfügenden Engel und schließlich Gott.¹⁰⁶⁸ Innerhalb des Menschen ist ebenfalls das göttliche Schaffen sichtbar, denn der Mensch ist ein Produkt der *ratio* Gottes. Die Seele ist aber nicht substanzgleich mit Gott, sondern eben von Gott geschaffen.¹⁰⁶⁹ Allein Gott besitzt Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn, nur er ist unvergänglich, unveränderlich und ohne Anfang und Ende.¹⁰⁷⁰

2. Exegetische Grundlagen

Augustin beschäftigt sich seit seinen antimanichäischen Frühschriften immer wieder mit der Frage nach der Schöpfung und mit der Exegese von Gen 1-3. Seine Genesisauslegungen entstanden in einem Zeitraum von fast 40 Jahren und sind entsprechend umfangreich und auch nicht immer einheitlich, weshalb ich im folgenden nur versuchen kann, einige Grundlinien aufzuzeigen.¹⁰⁷¹

Die Ebenbildlichkeit faßt Augustin in frühen Schriften anders als in seinem Spätwerk: Mit *imago et similitudo* bringt er in *In Gen. c. Manich* 1,17 (388-390 n.Chr.) die besondere Stellung des Menschen als eines Herrschers über die Natur zum Ausdruck.

Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit ... Die Manichäer pflegen am allermeisten diese Frage mit ihrem Geschwätz anzuführen und uns zu beleidigen, weil wir glauben, daß der Mensch zu dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes gemacht ist. Sie betrachten nämlich die Form unseres Körpers und fragen zwecklos, ob Gott eine Nase und Zähne und einen Bart hat sowie innere Organe und und die anderen Dinge, die für uns notwendig

christlichen Neuplatonismus Augustins bleibt vielmehr die ontologische Hierarchie noch eine Weile bestehen, wie auch *Kosmos* im christlichen Platonismus ein metaphysischer Begriff bleibt.“ Loretz, Schöpfung und Mythos, 24; vgl. ähnlich Jürgen Mittelstraß, Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962, 189; Leo Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung: HDG 2/2a (1963) 63.

¹⁰⁶⁸ Aug., *Ciu.* 7,23 und 8,6 sowie 11,16.28; Aug., *Ord.* 2,48; Aug., *Lib. arb.* 1,18 und 2,7.13; Aug., *Vera rel.* 13,52f und 13,109f; Aug., *Trin.* 15,7; Aug., *Gen. litt.* 7,21,27-31; Aug., *Div. qu.* 67,5; Aug., *Doctr. chr.* 1,8; Aug., *Conf.* 7,23; Aug., *C. Prisc.* 11.

¹⁰⁶⁹ Aug., *Gen. ad litt.* 7,28,43.

¹⁰⁷⁰ Aug., *Trin.* 15,5,7.

¹⁰⁷¹ Augustins Exegese von Genesis 1-3 findet sich in den Schriften *De Genesi adversus Manichaeos* (388-390), *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus* (393-394), *Confessiones* 11-13 (397-401), *De Genesi ad litteram* (401-414) und *De civitate Dei* 11-12 (412-426).

sind. Es ist aber lächerlich, ja geradezu gottlos zu glauben, daß in Gott solche Dinge sind, und deshalb verneinen sie, daß der Mensch zu dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes gemacht ist ... Wir antworten ihnen, daß in den Schriften generell diese Teile genannt werden, wenn Gott einer sehr jungen Hörerschaft mitgeteilt wird; dies gilt nicht nur für die Bücher des Alten, sondern auch für die des Neuen Testaments. Denn sie erwähnen auch die Augen Gottes und seine Ohren und Lippen und Füße und verkünden, daß der Sohn zur Rechten Gottes, des Vaters, sitzt ... Aber laßt sie dennoch wissen, daß die, die geistlich der katholischen Lehre treu sind, nicht glauben, daß Gott durch eine körperliche Form begrenzt ist; und wenn gesagt wird, daß der Mensch zum Bilde Gottes gemacht ist, dann beziehen sich die Worte auf den inneren Menschen, wo Vernunft und Verstand sind: Daher hat der Mensch auch Macht über die Fische im Meer, und die Vögel des Himmels und alles Vieh und wilde Tiere und über die ganze Erde.¹⁰⁷²

Ähnlich wie bei Origenes und Ambrosius ist also die Ebenbildlichkeit hier zunächst ausschließlich auf den inneren Menschen bezogen. Die rationale Natur des Menschen unterscheidet ihn vom Tier und macht seine besondere Würde aus.¹⁰⁷³ Dabei bleibt Augustin allerdings nicht stehen: Im folgenden führt er das aus der Philosophie bekannte Motiv vom aufrechten Gang und dem zum Himmel gerichteten Blick¹⁰⁷⁴ als Beweis dafür an, daß auch der menschliche Körper gottähnlicher ist als der Körper der Tiere.¹⁰⁷⁵ Auch für spätere Ausführungen spielen diese Gedanken noch eine Rolle.¹⁰⁷⁶ Später unterscheidet er zwischen *imago*

¹⁰⁷² *Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ... Istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare, et insultare nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri et infelicitur quaerunt, utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora et cetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei ... Quibus respondemus membra quidem ista in Scripturis plerumque nominari, cum Deus insinuat audientibus parvulis; et hoc non solum in Veteris Testamenti libris, sed etiam in Novi. Nam et oculi Dei commemorantur, et aures et labia et pedes et ad dexteram Dei Patris sedere Filius evangelizatur ... Sed tamen noverint in catholica disciplina spiritales fideles non credere Deum forma corporea definitum et, quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus; unde habet potestatem piscium maris et volatilium coeli et omnium pecorum et ferarum et omnis terrae. Aug., *In Gen. c. Manich* 1,17,27f (CSEL 91, 94,4-95,6). Vgl. zu diesem Text Dorothea Weber, Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht: Johannes van Oort (Hg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, Leiden 2001, NHS 49, 298-306; N. Joseph Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, AmUSt.TR 205, Frankfurt/Berlin/New York u.a. 1999, 135-163.*

¹⁰⁷³ Aug., *C. Faustum Manich*. 22,27f.

¹⁰⁷⁴ S.o. Vgl. vor allem Cic., *Nat. deor.* 2,140.153, sowie etwa Xen., *Mem.* 1,4; Pl., *R.* 586A; Pl., *Ti.* 90A.

¹⁰⁷⁵ Aug., *In Gen. c. Manich* 1,17f.

¹⁰⁷⁶ Aug., *Trin.* 12,1,1; Aug., *Gen. ad litt.* 6,27; Aug., *Ciu.* 22,24.

und *similitudo* und kennt auch den Bezug der *imago* auf die *mens* und den der *similitudo* auf den übrigen Menschen, warnt aber davor, „zu viel zu behaupten“.¹⁰⁷⁷ An einigen Stellen lokalisiert Augustin die *imago Dei* im inneren Menschen und sagt, der Leib sei nicht Ebenbild Gottes.¹⁰⁷⁸ Aber auch vor einer (neuplatonischen) Überbewertung des Geistes warnt er, denn wer nach dem Geist lebt, lebe letztendlich nicht nach Gott.¹⁰⁷⁹ Andernorts wiederum betont er, daß der Mensch sowohl „als Bild“ als auch „nach dem Bild“ geschaffen sei,¹⁰⁸⁰ oder er benutzt *imago* und *similitudo* synonym.¹⁰⁸¹

Augustin spricht im Anschluß an den *Imago-Dei*-Gedanken an mehreren Stellen ausdrücklich von der „Natur des Menschen“, wobei er insbesondere auf die Entstellung der Ebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde hinweist. Als Vernunftwesen ist der Mensch unsterblich, Gott erkennend, *capax Dei*. Deswegen gehören Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis zusammen.¹⁰⁸² Als ein derart gestaltetes Geschöpf Gottes ist er Bild Gottes, übernatürlich und *particeps Dei*.¹⁰⁸³ Die origenistische Seelenlehre lehnt er ab, und auch dem östlichen Homoiosisgedanken steht er recht skeptisch gegenüber.¹⁰⁸⁴ Der Mensch kann für Augustin im Diesseits eine „Vergottung“ auf keinen Fall

¹⁰⁷⁷ „Sie [*sc.* die Leute, die so denken,] wollen, daß der Verstand ‚zum Bild‘ erschaffen sei, der ohne eine dazwischengesetzte Substanz von der Wahrheit selbst geformt wird und der auch ‚Geist‘ genannt wird ... Dieser Geist also ist es, von dem ohne Zweifel angenommen wird, daß er ‚zum Bilde Gottes‘ erschaffen worden ist, in dem die Einsicht der Wahrheit ist, er heftet sich nämlich an die Wahrheit ohne vermittelnde Kreatur. Man will für das Übrige des Menschen, daß es bloß ‚zum Gleichnis‘ erschaffen scheint, weil zwar jedes Bild gleichnishaft ist, nicht aber alles, was gleichnishaft ist, eigentlich auch Bild ist, sondern vielleicht nur mißbräuchlich so genannt werden kann. Aber man muß sich hüten, in diesen Dingen zu viel zu behaupten.“ *Sed ad imaginem mentem factam uolunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa ueritate formatur, qui etiam spiritus dicitur ... Ergo iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia ueritatis; haeret enim ueritati nulla interposita creatura. Caetera hominis ad similitudinem facta uideri uolunt, quia omnis quidem imago similis est, non autem omne quod simile est, etiam imago proprie, sed forte abusive dici potest. Sed cauendum in talibus, ne quid nimis asseuerandum putetur.* Aug., *Div. qu.* 83 qu. 51,4 (CChr.SL. 44A, 81,75-92; Übers. Carl Johann Perl, AugW, 77).

¹⁰⁷⁸ Aug., *In Ev. Ioh.* 3,4 und 23,10; Aug., *Conf.* 13,32.

¹⁰⁷⁹ Aug., *Retract.* 1,1.

¹⁰⁸⁰ Aug., *Retract.* 1,25.

¹⁰⁸¹ Aug., *Retract.* 16,62. Vgl. dazu auch Hamman, *Image de Dieu*, 238-277.

¹⁰⁸² Aug., *Sol.* 2,1,1. Vgl. dazu etwa Christoph Horn, Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus: Johannes Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000, 81-103.

¹⁰⁸³ Aug., *Gen. ad litt.* 6,27; Aug., *En. in Ps.* 4,8 und 72,26 und 75,3 (CPL 283); Aug., *Retract.* 2,24,2; Aug., *Spir. et litt.* 27,47 und 28,48; Aug., *Trin.* 14,14-20 und 15,20; Aug., *C. Acad.* 3,17. Vgl. dazu A. Solignac, *La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique*: BAUG 48 (1972) 622-628; H. Somers, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*: REAug 7 (1961) 105-125.

¹⁰⁸⁴ Vgl. dazu etwa Gerhard B. Ladner, *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*: AugM (1954) 867-878.

erreichen.¹⁰⁸⁵ Die Bildbeziehung zwischen Gott und Mensch ist komplizierter, als es eine vereinfachte Homoiosisethik ausdrücken konnte, wie sie sich für Augustin im östlichen Denken präsentierte.

Der—wirkungsgeschichtlich vielleicht wichtigste—Beitrag Augustins zu dieser Frage ist deshalb seine trinitarische *Imago-Dei*-Spekulation,¹⁰⁸⁶ für die Ansätze bereits bei den pseudo-nyssenischen *Orationes in Gen. 1,26* und bei Marius Victorinus begegnen (s.o.), auch wenn sie für unsere Fragestellung nur indirekt von Bedeutung ist. Auch in diesem Zusammenhang macht Augustin deutlich, daß es der geistige Mensch ist, den man als Ebenbild Gottes zu begreifen hat, weil die Verbindung des leiblichen Menschen mit Gott durch eine Substanz verhindert wird, die sich mit einem „geistigen“ Begriff wie *imago* nicht vereinbaren läßt.¹⁰⁸⁷ Umgekehrt läßt die Struktur des menschlichen Geistes (*esse—nosse—diligere/velle*,¹⁰⁸⁸ *mens—notitia—amor*,¹⁰⁸⁹ *memoria—intelligentia—voluntas*¹⁰⁹⁰) Rückschlüsse auf die Struktur der Trinität zu, was für die mittelalterliche Gotteslehre und deren erkenntnistheoretische Grundlage einflußreich geworden ist.¹⁰⁹¹ Der innere Mensch enthält auf Grund seiner Ebenbildlichkeit Spuren nicht nur des Göttlichen, sondern auch der göttlichen Trinität, die sich in diesen augustininischen Ternaren ausdrücken lassen. Für andere Lebewesen gilt dies jedoch nicht, was den Menschen über die sonstige Natur hinaus erhebt. Dieser Gedankengang gipfelt schließlich in dem berühmten¹⁰⁹² Satz:

Die wahre Ehre des Menschen ist seine Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit.¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁵ Aug., *Ep.* 92; *Ep.* 147; *En. in Ps.* 49 und *En. in Ps.* 70; *Serm.* 2,6f u.ö.

¹⁰⁸⁶ S. dazu ausführlich Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre, 195–416. Zu einer kritischen Beurteilung des auslegungsgeschichtlichen Einflusses Augustins in dieser Frage vgl. Scheffczyk, Schöpfung und Vorsehung, 71–82.

¹⁰⁸⁷ Aug., *Trin.* 12,7 und 11,5. Vgl. Aug., *Div. qu.* 83 *qu.* 51,2; Aug., *En. in Ps.* 114,4 und 145,4.

¹⁰⁸⁸ Aug., *Conf.* 13,11 und Aug., *Ciu.* 11,26.

¹⁰⁸⁹ Aug., *Trin.* 9,12,18.

¹⁰⁹⁰ Aug., *Trin.* 14,7,10.

¹⁰⁹¹ Vgl. dazu den aktuellen Überblick und Lit. bei Hermann Stinglhammer, Art. Trinität II. Mittelalter: TRE 24 (2002) 100–105; sowie den demnächst erscheinenden Bd. Roland Kany, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu *De Trinitate*, Tübingen 2006 (*non vidi*).

¹⁰⁹² S. etwa Emmanuel von Severus, „...in seiner Würde wunderbar erschaffen...“. Gedanken zur Gottebenbildlichkeit des Menschen: ders. (Hg.), „Gerufen, von Gott geliebt zu werden“ (Johannes Paul II.). Worte zum Thema Menschenwürde, Maria Laach 1989, 10.

¹⁰⁹³ *Honor enim hominis verus est imago et similitudo Dei.* Aug., *Trin.* 12,11,16 (CChr.SL 50/1, 370,6f).

3. Würde und Rang des Menschen

Bei Augustin finden sich also zwei uns inzwischen gut bekannte Begründungen für eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. Einerseits ist der Mensch Ebenbild Gottes oder „in dem Abbild Gottes“, das Tier hingegen nicht.¹⁰⁹⁴ Dies wird für Augustin aus einer Analyse der geistigen Struktur des Menschen einsichtig, die sich für ein Tier so nicht durchführen ließe. Andererseits läßt sich dies auch ganz alltäglich beobachten: Tiere sind nicht in der Lage, ihre körperlichen Triebe willentlich zu zügeln, der Mensch jedoch schon,¹⁰⁹⁵ was nicht zuletzt die Grundlage für die Anthropologie der Stoa gewesen ist, wie zu sehen war. Diese Beherrschung des Körpers macht den Menschen fähig zur *iustitia*, und ohne sie wäre der Mensch sogar schlimmer und brutaler als alle Tiere.¹⁰⁹⁶ Deshalb ist der Mensch aber für Augustin nicht nur dem Tier gegenüber überlegen,¹⁰⁹⁷ sondern sein nicht-körperlicher Teil hat Anteil an der Struktur des Göttlichen.¹⁰⁹⁸ Es befähigt ihn zur Betrachtung des Schönen,¹⁰⁹⁹ zur Wissenschaft,¹¹⁰⁰ zur Gotteserkenntnis,¹¹⁰¹ kurz: zur Glückseligkeit.¹¹⁰² Schließlich kann sich die menschliche Seele stärker vom Körper lösen, von körperlichen Bedürfnissen freimachen als die der Tiere.¹¹⁰³

Andererseits hat Augustin aber auch eine positivere Sicht der Tiere als Teile der antiken Philosophie. Sie sind seiner Ansicht nach nämlich alle gleichermaßen von Gott geschaffen und mit einer Aufgabe betraut, auch die vom Menschen sonst negativ eingeschätzten Kreaturen. Ohne sie wäre das Weltganze unvollständig, sie sind Teil der schönen und guten Ordnung der Welt.¹¹⁰⁴ Tiere und Menschen ähneln sich auch

¹⁰⁹⁴ Aug., *Gen. ad litter.* 3,20,30; Aug., *En. in Ps.* 29,2,2. Vgl. dazu Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre, 223; Baltes, *Animal*, 358f.

¹⁰⁹⁵ Aug., *C. Faustum Manich.* 22,28.

¹⁰⁹⁶ Aug., *Ciu.* 4,4. Vgl. Arist., *Pol.* 1253A (s. dazu Kap. 2).

¹⁰⁹⁷ Aug., *C. Faustum Manich.* 22,27f.

¹⁰⁹⁸ Aug., *Serm. 1 Frangip.* 8 (Morin, 176). Vgl. dazu Hubertus R. Drobner, Augustinus von Hippo: *Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand—Bibliographie—Indices, SVigChr 49, Leiden/Boston/Köln 1999, 6f. S. auch Clem. Al., *Str.* 3,67.

¹⁰⁹⁹ Aug., *C. Iul.* 4,73.

¹¹⁰⁰ Aug., *Div. qu.* 5.

¹¹⁰¹ Aug., *En. Ps.* 36,2,13.

¹¹⁰² Aug., *Ciu.* 8,17; *Ciu.* 12,1. Vgl. dazu die ähnlichen Äußerungen von Aristoteles, Cicero, Seneca und Epiktet in Kap. 2.

¹¹⁰³ Aug., *Quant. an.* 54.

¹¹⁰⁴ Aug., *Gen. adv. Man.* 1,25f; Aug., *Ciu.* 11,22 und 12,4. Vgl. dazu etwa Josef Rief, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, AMT 2, Paderborn 1962.

in ihrer *anima irrationalis*, die sie—im Gegensatz zu den Engeln—zu Sinneswahrnehmung, zur Erinnerung, zur Selbsterhaltung etc. befähigt.¹¹⁰⁵ Manchen Tieren gesteht Augustin eine bessere körperliche Ausstattung zu, die allerdings von der Vernunft des Menschen mehr als wettgemacht wird.¹¹⁰⁶ Schließlich kennt auch Augustin die Rede vom *status rectus*, der den Menschen im Gegensatz zum Tier zur Gotteserkenntnis beziehungsweise zu den *aeterna spiritualia* bestimmt.¹¹⁰⁷ Dem Menschen ist von Gott Macht über die vernunftlosen Wesen gegeben, nicht jedoch Macht über andere vernunftbegabte Menschen. Der Ursprung von Macht von Menschen über andere Menschen, wie sie in der Sklaverei Realität ist, liegt in der Sünde.¹¹⁰⁸

Die besondere Würde, die dem Menschen im Gegensatz zu den vernunftlosen Tieren und Pflanzen zukommt, kann Augustin mit *dignitas* oder mit *honor*¹¹⁰⁹ bezeichnen, also mit Begriffen aus der eingangs besprochenen altrömischen Textur ethischer und politischer Werte.¹¹¹⁰ Für einen Römer wie Augustin war die *dignitas* oder der *honor* natürlicherweise etwas, das einer Führungspersönlichkeit auf Grund ihrer Leistungen insbesondere für das Gemeinwesen verliehen wurde beziehungsweise zukam und das besondere Macht und Herrschaftsrechte zur Folge hatte. Wenn er von der *dignitas humana* spricht, die jedem Menschen von Gott verliehen wird, dann hat er deshalb immer auch diese Konsequenz im Blick:

Und welche große Würde Gott dir verliehen hat, erschließt sich am meisten daraus, daß Gott, der allein von Natur aus dein Herr ist, andere Güter geschaffen hat, über die auch du ein Herr bist.¹¹¹¹

Aus der *dignitas* oder dem *honor* ergeben sich also bestimmte Herrschaftsrechte, aber sie haben auch eine Vorbedingung, nämlich die Leistung oder *virtus*. Im Falle des Menschen, der seine *dignitas* bereits bei der Schöpfung verliehen bekommen hat, ist sie jedoch ein Geschenk ohne Vorbedingung, dem sich der Mensch gleichwohl würdig zu erweisen hat, ganz so, wie es die östliche Homoioisethik forderte. In der Auslegung von Ps 48,13 schimpft Augustin deshalb:

¹¹⁰⁵ Aug., *Mus* 1,8.

¹¹⁰⁶ Aug., *Vera rel.* 53 und 108; Aug., *Quant. an.* 54; Aug., *Ciu.* 8,15.

¹¹⁰⁷ Aug., *Gen. adv. Man.* 1,28; Aug., *Trin.* 12,1; Aug., *Gen. ad litt.* 6,12,22.

¹¹⁰⁸ Aug., *Ciu.* 19,15; Aug., *Gen. ad litt.* 11,37,50.

¹¹⁰⁹ Aug., *Trin.* 12,11,16.

¹¹¹⁰ Vgl. Kap. 2.

¹¹¹¹ *Et hinc maxime adparet, quantam tibi tribuerit dignitatem, quod deus, qui solus tibi naturaliter dominatur, fecit alia bona, quibus tu quoque dominareris.* Aug., *Contra ep. fund. Man.* 37 (CSEL 25/1, 243,10-12). Der Text stammt vermutlich aus dem Jahr 396.

„Der Mensch wurde in einen Ehrenrang eingesetzt, aber hat es nicht erkannt“ (Ps 48,13). Er hat sich unvernünftigen Zugtieren gleichgestellt und ist ihnen ähnlich geworden.¹¹¹²

Henrik Löhken hat in seiner Kölner Dissertation gezeigt, daß in der späten Kaiserzeit auch in der politischen Realität die Verbindung zwischen Leistung/*meritum* oder *virtus* und der daraus folgenden *dignitas* immer stärker zurücktrat und die *dignitas* „formalisiert“ an bestimmten staatlichen Ämtern haftete.¹¹¹³ Augustin kann an dieser Stelle also auf ein den Lesern bekanntes—und in bestimmten Schichten ohne Zweifel mit Mißfallen bedachtes—Phänomen anspielen. Im bewußten literarischen Umgang mit den altrömischen Werten *dignitas*, *honor*, *decus* etc. wertet Augustin diese immer wieder als weltlich und nichtig ab (so wie das früher schon Minucius Felix und Ambrosius getan hatten),¹¹¹⁴ um sie dann aber wieder als anthropologische Begriffe zu rehabilitieren. Die ästhetische Komponente des *dignitas*-Begriffes schwingt hier unterschwellig mit.¹¹¹⁵ Und auch dem *status rectus*, der den Menschen anders als das Tier auf Gott hin ausrichtet, wohnt ein solcher ästhetischer Aspekt inne.¹¹¹⁶ Aus dem Ehrenrang, in den Gott den Menschen eingesetzt hat, ergeben sich für den römischen Leser auch jene Pflichten, die Augustin mit diesem Begriff ausdrücklich verbunden wissen wollte. Einmal mehr schafft die Verwendung des geprägten Terminus *dignitas* einen „semantischen Mehrwert“, denn nicht nur allgemein ethisch korrektes Verhalten im Einzelfall folgt aus der Würde des Menschen, sondern der Ehrenrang hat für den Römer Konsequenzen für das gesamte Leben. So wie für einen mit besonderer *dignitas* ausgestatteten römischen Amtsträger „alles Individuelle weitgehend öffentlich war“,¹¹¹⁷ beansprucht Gottes Verleihung der *dignitas* vom Menschen ein Leben, das in jeder Hinsicht dieser Würde entspricht.

Im Hinblick auf die augustinische Leib-Seele-Dichotomie ist einschränkend gleich hinzuzufügen, daß er natürlich hier noch einmal

¹¹¹² *Homo in honore positus non intellexit; comparatus est iumentis insensatis et similis factus est eis.* Aug., *Conf.* 13,23,33 (CSEL 33, 371,10f). Vgl. die ähnliche Stelle Aug., *Gen. ad litt.* 12,21.

¹¹¹³ Henrik Löhken, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, KHAb 30, Köln/Wien 1982, insbes. 112-147.

¹¹¹⁴ So ist die weltliche *dignitas* eine *dignitas deficiens*. Aug., *Serm.* 80,7.

¹¹¹⁵ Vgl. die Wichtigkeit dieses Aspektes z.B. bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nazianz, Nemesios und Ambrosius (s.o.). Zu Augustin in dieser Frage vgl. noch Gärtner, *Dignitas*, 428-435.

¹¹¹⁶ Aug., *In Gen. c. Manich* 1,17f; Aug., *Ciu.* 22,24. Vgl. Aug., *Trin.* 12,1,1; Aug., *Gen. ad litt.* 6,27.

¹¹¹⁷ Löhken, *Ordines*, 149.

differenziert. Das Wichtigste an der menschlichen Schöpfung ist die *dignitas* der Seele, die

... es auch im Zustand von Verwundung und Krankheit nicht verdient hat, ohne die Ehre (*honor*) irgendwelcher Zier (*decus*) zu sein.¹¹¹⁸

Damit wird jedoch auch der von Gott geschaffene menschliche Körper in die Würde des Menschen miteinbezogen, die deshalb von anderen Menschen auch in diesem Leben nicht verletzt werden darf. Im Zusammenhang mit der Exegese von IIKor 3,18 und Ex 34,29f versteht Augustin diese Würde als „Spiegelung“ der Würde Gottes beziehungsweise des erhöhten Christus (δόξα gibt Augustin hier—anders als die lateinischen Bibelausgaben seiner Zeit—mit *dignitas* wieder!)¹¹¹⁹. Leider wird diese von Gott geschaffene Menschenwürde wie die Schöpfungsordnung überhaupt von vielen Menschen nicht respektiert:

Was braucht uns das zu wundern, da sogar, wenn sich's um die Bewertung von Menschen handelt, deren Wesen von so hoher Würde (*dignitas*) ist, ein Pferd oft höher bewertet wird als ein Sklave, ein Juwel höher als eine Sklavin?¹¹²⁰

Mit dem altrömischen Begriff der *dignitas* gelingt Augustin damit eine bemerkenswerte Synthese und Neuformulierung der altkirchlichen Bestimmungen von der menschlichen Würde:

1. In der *dignitas* des Menschen kommt seine ihm von Gott verliehene Macht über den Kosmos und die ihm untergeordneten Geschöpfe zum Ausdruck, ganz so, wie die römischen *nobiles* auf Grund ihrer *dignitas* Macht und Einfluß im römischen Staat ausübten.
2. Unter Anspielung auf das republikanische Ideal der *dignitas* integriert Augustin das Anliegen der östlichen Homoiosisethik: Die *dignitas* gibt dem Menschen nicht nur Herrschaft, sie verpflichtet ihn auch, diese Würde durch Tugend zu erwerben und sich ihrer würdig zu erweisen. Da diese Würde eine von der Würde Gottes und Jesu Christi abgeleitete Würde ist, ist dies letztlich nichts anderes als Angleichung an Gott. Auch der irenäische Gedanke der Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo*, der exegetisch alles andere als glücklich ist, kommt darin zu seinem Recht, denn die altrömische *dignitas* ist immer Recht und Pflicht

¹¹¹⁸ *Cuius nec plaga, nec morbus sine honore alicuius decoris meruit esse.* Aug., *De musica* 6,4,7 (PL 32, 1166). Vgl. Aug., *De musica* 6,46.

¹¹¹⁹ S. dazu Gärtner, Würde und Menschenwürde, 114.

¹¹²⁰ *Sed quid mirum, cum in ipsorum etiam hominum aestimatione, quorum certe natura tantae est dignitatis, plerumque carius comparetur equus quam servus, gemma quam famula?* Aug., *Ciu.* 11,16 (CChr.SL 47, 336,16-19; Übers. nach Wilhelm Thimme, Aurelius Augustinus. Vom Gottesstaat, 2. Aufl. München 1985, 27f). Vgl. zu dieser Stelle Gärtner, Dignitas, 433, und ders., Würde und Menschenwürde, 114.

zugleich und läßt damit Raum für unterschiedliche Grade von mehr oder weniger perfekter *dignitas*.

3. Schließlich sorgt die „ästhetische“ Komponente des *dignitas*-Begriffes, den Augustin häufig im Zusammenhang mit *decorum* und ähnlichen Vokabeln verwendet, dafür, die graeco-römische Leib-Seele-Dichotomie und den biblischen Schöpfungsbericht einander näher zu bringen, eine Aufgabe, mit der zahlreiche andere antike christliche Autoren erhebliche Schwierigkeiten hatten. Auch wenn Augustin grundsätzlich in seiner Anthropologie ein dichotom denkender Römer bleibt, so gerät doch durch die *dignitas* des Menschen der ganze Mensch in den Blick: Wer einen menschlichen Sklaven geringer einschätzt als ein Pferd oder eine *gemma*, mißachtet Gottes Schöpfungsordnung, in der der Mensch mit Körper und Seele einen von der *dignitas* des Schöpfers abgeleiteten besonderen Platz einnimmt.

Exkurs 2: Die „altrömische Wertetextur“ in der westlichen Theologie. Das Beispiel der Lehre vom gerechten Krieg

Die Formulierung einer christlich verstandenen *dignitas* des Menschen durch Augustin, vorbereitet durch die westliche Theologie seit Tertullian, ist ein erstaunliches Produkt der antiken Geistesgeschichte. Sie ist ein Ergebnis der Entwicklung der theologischen Anthropologie in der Patristik, die einerseits auf die anthropologischen Voraussetzungen der graeco-römischen Philosophie zurückgriff, andererseits durch die Exegese biblischer Texte zu neuen, mit diesen Voraussetzungen in einer Spannung stehenden Einsichten getrieben wurde. Sie ist aber noch mehr als das, denn sie prägt eine neue Begrifflichkeit, die sich aus der Entwicklung der zunächst griechisch geprägten christlichen Anthropologie alleine nicht zwangsläufig ergab. Möglich wurde dies durch einen bewußten Anschluß an das ethische Wertegeflecht der römischen Gesellschaft, auf das Augustin—idealisierend und auf republikanische Vorstellungen zurückgreifend—rekurriert, aber das er auch neu interpretiert und radikal umwertet. Dabei handelt es sich um einen Vorgang, der ein Schlaglicht auf das komplizierte Verhältnis von Anthropologie und Semantik, von Philosophie und Sprache, von Ethik und unter anderem durch ein bestimmtes Sprachspiel definierten Werten wirft.¹¹²¹ Ein zum Begriff der *dignitas* vergleichbarer Prozeß läßt sich in

¹¹²¹ Ein ganz ähnliches Vorgehen Augustins wurde in der Forschung im Hinblick auf den Begriff der *tolerantia* beobachtet (zum Begriff etwa Aug., *De baptismo* 7,54,103; Aug., *Ep.* 5,9 und *Ep.* 44,11; vgl. dazu Klaus Schreiner, „Tolerantia“. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann [Hg.], *Toleranz im Mittelalter*, VKAMAG 45, Sigmaringen 1998, 335-389; vgl. zu dem Begriff der Toleranz vor diesem Hintergrund zuletzt Frank Surall, *Juden und Christen. Toleranz in neuer Perspektive*. Der Denkweg

der Herausbildung der sogenannten „Lehre vom gerechten Krieg“ in der westlichen Theologie beobachten, der außerdem in ganz ähnlicher Weise die Unterschiede zwischen der theologischen und anthropologischen Entwicklung im lateinischen Westen und im griechischen Osten illustriert. Ich möchte im folgenden deshalb einen kurzen Exkurs zu diesem Thema einschieben, zumal die Frage nach der ethischen Berechtigung eines Krieges und der damit verbundenen Vernichtung menschlichen Lebens für die Anthropologie auch unmittelbare Relevanz hat.¹¹²²

Beschäftigt man sich mit ethischen Äußerungen zu einem „gerechten Krieg“, so stößt man bereits in der vorchristlichen Literatur auf zwei unterschiedliche, aber zusammengehörende Fragestellungen: 1. die Frage nach der Berechtigung kriegerischer Auseinandersetzungen und damit nach der Berechtigung der bewußten Vernichtung von Menschenleben, und 2. die Frage nach dem Verhalten in einem solchen mit Waffengewalt ausgetragenen Konflikt. Diese beiden Fragen wurden im neuzeitlichen Völkerrecht mit den Begriffen *ius ad bellum* und *ius in bello* unterschieden.¹¹²³ Sie sind auch deshalb für diese Untersuchung von besonderer Bedeutung, weil es hier um eine von einer größeren Gemeinschaft anerkannte beziehungsweise anzuerkennende Legitimation menschlichen Handelns (oder das Fehlen dieser Legitimation) geht, also um eine „juristische“ Fragestellung. Antworten auf diese beiden Fragen haben deshalb auch Konsequenzen für das, was sich als „natürliches Recht“ bis hin zu einem „Menschenrecht“ denken läßt. Sie sind längst nicht von allen christlichen Autoritäten aus der hier zu bearbeitenden Zeit behandelt worden. Im folgenden soll versucht werden, einige Grundzüge innerhalb der literarischen Diskussion darzustellen, soweit sie die Frage der Anthropologie berühren.

Die Frage des Krieges in vorchristlicher Zeit

Zum philosophischen Problem des *bellum iustum* gibt es inzwischen zahlreiche Untersuchungen, deshalb soll auch hier die Nennung einiger richtungsweisender Positionen ausreichen, die für die christliche Debatte

Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy, Gütersloh 2003). Allerdings handelt es sich dabei nicht um ein zentrales Element des altrömischen Wertekanons, sondern um einen eher peripheren Wert, der stärker von griechischen Vorstellungen beeinflusst war (vgl. dazu den Überblick bei Klaus Schreiner, Art. Toleranz I-X.XIV-XVI: GGB.StA 6 (2004) 445-494). Analog wird aber auch dabei, ausgelöst durch exegetische Erkenntnisse, ein eingeführter und allgemein bekannter, für die gesellschaftliche Realität jedoch nicht (mehr) wesentlicher Teil der überkommenen Wertetextur völlig umgewertet und neu formuliert.

¹¹²² Für hilfreiche Kommentare und Berichtigungen bin ich in diesem Kap. Herrn Prof. Dr. theol. Dr. phil. Klaus Thraede zu Dank verpflichtet.

¹¹²³ Vgl. dazu etwa Knut Ipsen, Völkerrecht, in Zusammenarbeit mit Volker Epping, Kurzlehrbücher für das juristische Studium, 5. Aufl. München 2004, 27-36.

Voraussetzung sind.¹¹²⁴ Zunächst offenbart ein Blick in die Schriften der älteren griechischen Philosophie, daß dort ein positives Verhältnis zum Krieg sehr selten anzutreffen war.¹¹²⁵ Für *Platon* ist der Krieg eine Krankheit, das heißt ein nicht wünschenswerter Zustand, der sich aber selten vermeiden läßt, höchstens durch ständige Vorbereitung und Übung zur Verhinderung, sozusagen durch eine „Stärkung der Abwehrkräfte“:

Das allgemein Beste ist aber doch weder der Krieg noch der Streit, sondern Frieden miteinander und freundschaftliche Gesinnung.¹¹²⁶ ... ist [der Staat] sittlich gut, so hat er Frieden; dagegen hat er Krieg von außen und innen, wenn er sittlich schlecht ist.¹¹²⁷

Aus diesen Worten hört man eine deutliche Ablehnung kriegerischer Auseinandersetzungen heraus. Einziger Grund für die Unterhaltung einer Armee ist nach *Platon* die Verhinderung des Krieges.

Diese Sicht der Dinge steht in einem deutlichen Zusammenhang mit der platonischen Anthropologie. Wie zu sehen war, wird der Mensch bei *Plato* eher negativ als ein „Mängelwesen“ wahrgenommen, das für sein Überleben auf die Berührung mit dem ihn übertreffenden Göttlichen angewiesen ist. Auf diesem Gedanken basieren alle platonischen und neuplatonischen Systeme, und auch christliche Gnadenlehre und *ὁμοίωσις-θεοῦ*-Ethik konnten hier anschließen. Ziel des Menschen muß es bei einer solchen Wahrnehmung sein, durch Kontemplation, Meditation und Askese die „Trennung“ vom Körperlichen und das „Hinstreben“ zum Göttlichen zu realisieren. Krieg ist deshalb ein deutliches Zeichen für die Entfernung von diesem Ziel, eine weitgehende Annäherung an das Göttliche geht dagegen für ihn einher mit einem Zustand des Friedens.

Letzteres wird deutlich bei *Aristoteles*, der, wie oben geschildert, klare Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen von Menschen macht. Grundsätzlich teilt *Aristoteles* zwar die positive Bewertung des Friedens, dem im Gegensatz zum Krieg ein Selbstzweck zukommt.¹¹²⁸ Krieg hat immer nur Mittel zum Zweck zu sein,¹¹²⁹ kann

¹¹²⁴ Außer der im folgenden zit. Lit. vgl. Karl Leo Noethlichs, Art. Krieg: RAC 21 (erscheint 2006) mit Bibliographie.

¹¹²⁵ Für einen allgemeinen Überblick vgl. etwa Wilhelm Nestle, *Der Friedensgedanke in der antiken Welt*, Ph.S 31/1, Leipzig 1938.

¹¹²⁶ Τό γε μὴν ἄριστον οὐτε ὁ πόλεμος οὐτε ἡ στάσις ... εἰρήνην δὲ πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη. Pl., *Lg.* 628D.

¹¹²⁷ γενομένη μὲν ἀγαθῇ βίος εἰρηνικός, πολεμικός δὲ ἔξωθεν τε καὶ ἐνδοθεν, ἂν η κακή. Pl., *Lg.* 829A.

¹¹²⁸ Arist., *Pol.* 1333A.

¹¹²⁹ Arist., *Pol.* 1325A.

aber durchaus „dem Naturrecht entsprechen“.¹¹³⁰ Dies ist dann der Fall, wenn der Krieg dazu dient, Menschen, die von Natur aus zum Dienen bestimmt sind, aber nicht freiwillig dienen wollen, ihrer Bestimmung zuzuführen. Bezeichnenderweise subsumiert er den Krieg deshalb unter die Erwerbskunst, sie ist πολεμικὴ κτητικὴ.¹¹³¹

Eine eindeutig negative Sicht des Krieges findet sich in der *Stoa*. Das stoische Ideal eines einheitlichen Menschheitsstaates schließt den Krieg notwendigerweise aus. Auch unter den gegebenen, nicht-idealen Umständen darf nur dann, wenn alle sonstigen Mittel erschöpft sind, Krieg als ein Mittel der Notwehr gegen feindliches Unrecht eingesetzt werden.¹¹³² Vor allem das *ius in bello* wird in der *Stoa* Gegenstand eines festen ethischen Postulats: Der Feind verliert selbst durch eigene Grausamkeit nicht den Anspruch auf Gnade und eine menschenwürdige Behandlung.¹¹³³

Das römische Denken hat zweifellos einen etwas anderen „realpolitischen“ Hintergrund als das griechische, nicht zuletzt, weil das römische Staatswesen seine Existenz in grundlegender Weise der erfolgreichen Militärgeschichte Roms verdankt. Bereits in früher republikanischer Zeit taucht in römischen Quellen der Begriff des *bellum iustum* auf, der in der abendländischen Geistesgeschichte eine große Wirkung entfalten sollte.¹¹³⁴ Da sich seine Bedeutung im Laufe der Zeit stark veränderte und heute immer wieder zu Mißverständnissen Anlaß gibt, ist zunächst ein Blick auf die älteren Quellen angebracht, bevor ich auf die Diskussion bei Cicero eingehe, die für die christliche Rezeption entscheidend geworden sein dürfte.¹¹³⁵

In älterer Zeit handelte es sich bei einem *bellum iustum* um einen rituell korrekt eingeleiteten Krieg. Dabei spielten völkerrechtliche oder gar ethische Aspekte kaum eine Rolle. Da die Entscheidung über Erfolg und Mißerfolg naturgemäß in der Hand der Götter lag, konnte ein religiös nicht korrekt angesagter Krieg nach römischer Vorstellung

¹¹³⁰ Arist., *Pol.* 1256B.

¹¹³¹ Arist., *Pol.* 1252B u.ö. Vgl. zur Frage des Krieges bei Aristoteles etwa Grady Scott Davis, *Warcraft and the Fragility of Virtue. An Essay in Aristotelian Ethics*, Moscow (Idaho) 1992; Friedo Ricken, *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden*, Beiträge zur Friedensethik 1, Barsbüttel 1988.

¹¹³² S. dazu etwa Nestle, *Der Friedensgedanke*, 37-50.

¹¹³³ S. dazu Hampl, *Stoische Staatsethik*, 116-142.

¹¹³⁴ Vgl. etwa Max Kaser, *Das altrömische ius*. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer, Göttingen 1949, 22.

¹¹³⁵ Vgl. dazu Sigrid Albert, *Bellum iustum*. Die Theorie des „gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit, Frankfurter althistorische Studien 10, Kallmünz 1980, insbes. 20-36; Franz Hampl, „Stoische Staatsethik“ und frühes Rom: Richard Klein (Hg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1966, 116-142. Zusätzliche Texte dazu bietet außerdem Hans Drexler, *Iustum bellum*: RMP 102 (1959) 97-140.

seinen Ausgang negativ determinieren. Livius beschreibt diese alte Auffassung im 1. Jahrhundert v. Chr.:

Damit aber—da Numa nun einmal den Götterdienst für den Frieden eingerichtet hatte—von ihm wiederum die Zeremonien für den Kriegsfall festgelegt und Kriege nicht nur geführt, sondern auch nach bestimmten Ritus angesagt würden, übernahm er (*sc. Ancus Martius*) von den Aequicolern, einem alten Stamm, die Rechtsordnung, die jetzt die Fetialen haben und mit der sie Genugtuung fordern.¹¹³⁶

Dabei handelte es sich also um ein festgelegtes Verfahren, nach dem ein Krieg dem *ius* gemäß geführt werden konnte. Zu der „Kriegsansage“ gehörte, daß sich einer von vier *fetiales* an die Grenze zum Feindesland begab und eine eiserne oder eine Kornelkirschenlanze auf feindliches Gebiet schleuderte, deren Spitze im Feuer gehärtet worden war. Es handelte sich also um eine rein rituelle Vorschrift und nicht um eine in unserem heutigen Sinne „ethisch-moralische“ Handlungsanweisung—ob die Motive für den Krieg berechtigt oder ungerechtfertigt, ob der Krieg grausam und menschenverachtend oder Zivilisten schonend geführt wurde, spielte nach diesem Konzept keine Rolle.¹¹³⁷ Dazu kommt, daß der Bedeutungsumfang von *iustus* ursprünglich wesentlich größer war als der des deutschen „gerecht“, was eine jeweilige Bestimmung dessen, was wirklich gemeint ist, schwierig macht. Er teilt damit das Schicksal anderer Werte der altrömischen Wertetextur (*dignitas* etc.), die man je nach Quelle aus einem stärker ethischen, juristischen, kulturanthropologischen, ritualgeschichtlichen oder sozio-politischen Blickwinkel (beziehungsweise einer Kombination aus diesen) zu interpretieren hat, um ihnen gerecht zu werden. Jedenfalls entwickelt sich aus dieser Theorie dem *ius* gemäßer Kriege die römische Anschauung—man hat auch schon von dem „Mythos“ gesprochen—, daß man selbst „nie andere als *iusta et pia bella* geführt hätte“.¹¹³⁸ Aus der rituellen Korrektheit wurde also auf eine moralische Korrektheit geschlossen.¹¹³⁹

Scharf kritisiert wurde diese Auffassung von dem griechischen Philosophen Karneades, der im Jahr 155 v. Chr. nach Rom kam. Er verurteilte die römische Praxis als Legitimierung, um Unrecht begehen

¹¹³⁶ *Ut tamen, quoniam Numa in pace religiones instituisset, a se bellicae caerimoniae proderentur, nec gererentur solum sed etiam indicerentur bella aliquo ritu, ius ab antiqua gente Aequicolis quod nunc fetiales habent descripsit, quo res repetuntur.* Liv. 1,32,5 (ed. Conway/Walters). Vgl. dazu noch Liv. 36,3,7.

¹¹³⁷ Vgl. in diesem Sinne Latte, Römische Religionsgeschichte, 121.

¹¹³⁸ Ebd.

¹¹³⁹ Wie absurd die Übertragung ciceronischer, d.h. in diesem Fall stoischer, ethischer Grundsätze auf die ältere Zeit ist, demonstriert Franz Hampl, „Stoische Staatsethik“ und frühes Rom: Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, WdF 46, Darmstadt 1966, 116-142.

zu dürfen.¹¹⁴⁰ Wenn die Römer die Gerechtigkeit wiederherstellen wollten, müßten sie sich in die armseligen Hütten auf dem Palatin zurückziehen, von denen sie ihren Ausgang genommen hätten. Damit stieß er eine Debatte an, die römische Autoren in der Folgezeit nötigte, ethische und moralische Kriterien der Kriegsführung zu entwickeln.¹¹⁴¹

Eine Antwort auf die Frage nach der Berechtigung eines Krieges findet sich bei dem für diesen Diskurs außerordentlich wichtigen Cicero.¹¹⁴² Für ihn ist der Krieg ein zweiter Modus der Konflikt-ausübung neben der argumentativen Auseinandersetzung:

Denn es gibt zwei Wege zu streiten: erstens durch Diskussion (*disceptatio*) und zweitens durch Gewalt. Da jener für die Menschen charakteristisch ist, dieser für das Tier, dürfen wir zum letzteren nur Zuflucht nehmen, wenn der erste nicht erlaubt ist.¹¹⁴³

Diese Bemerkung erinnert nur auf den ersten Blick an den modernen Theoretiker Clausewitz, für den der Krieg eine Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln darstellte, denn die Gewaltanwendung ist für Cicero als *ultima ratio* eben nicht wirklich menschengemäß—mit vorschnellen Analogieschlüssen angesichts des völlig unterschiedlichen kulturellen wie politischen Kontextes sollte man freilich wie immer vorsichtig sein.¹¹⁴⁴ Cicero wird jedenfalls wegen dieser Ansichten auch als erster Theoretiker eines „gerechten Krieges“ (im Sinne der Ethik)

¹¹⁴⁰ Vgl. dazu Harald Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, 2. Aufl. Berlin 1964, 2-8.

¹¹⁴¹ Für die kaiserzeitliche Diskussion vgl. noch Mauro Mantovani, *Bellum iustum*. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit, GWZ 77, Bern/New York 1990, insbes. 1-84 und 115-132.

¹¹⁴² So resümiert Sigrd Albert, *Bellum iustum*, 132, daß „die gerechten Gründe für einen Krieg einen gleichbleibenden Bestandteil des *bellum iustum* darstellten. Die praktische Anwendung dieser formalen und inhaltlichen Kriterien reicht bis in eine relativ frühe Phase der römischen Geschichte zurück, doch erst im 1. Jahrhundert v.Chr. hat Cicero diese Forderungen unter dem Begriff des *bellum iustum* subsumiert und ihnen eine theoretische Begründung gegeben... Daraus kann geschlossen werden, daß die Grundlagen des *bellum iustum* der römischen Öffentlichkeit, wenigstens der des 1. Jahrhunderts v.Chr., geläufig waren.“ Inhaltlich bezieht sich Cicero freilich auch auf das, was man die „stoische Staatsethik“ genannt hat, insbesondere auf entsprechende Ansätze in der Schrift *περὶ καθήκοντος* des Panaitios, wie er ausdrücklich in Cic., *Off.* 2,60 sagt. S. dazu Hampl, *Stoische Staatsethik*, 116f. Zur Ethik des Panaitios vgl. etwa Pohlenz, *Stoa*, 191-207.

¹¹⁴³ *Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore.* Cic., *Off.* 1,11,34 (ed. Winterbottom, OCT, Oxford 1994, 14,28-31).

¹¹⁴⁴ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, vollst. Ausg. im Urtext, hg. v. Werner Hahlweg, 19. Aufl. Bonn 1980/Nachdr. Bonn 2003, 210. Vgl. auch etwa Aristoteles: Krieg ist nur dann moralisch verwerflich, wenn er dem Selbstzweck dient. Arist., *Pol.* 1256B; 1325A und *Pol.* 1333A.

bezeichnet.¹¹⁴⁵ Er unterscheidet auch bereits *ius ad bellum* (was zum Krieg führen darf) und *ius in bello* (was im Krieg erlaubt ist).¹¹⁴⁶ In der ersten Frage fordert er, daß ein Krieg einen gerechten Grund haben muß, er also zum Beispiel aus Treue zu den Verbündeten oder wegen der Gefährdung der *salus* des eigenen Staates geführt werden darf.¹¹⁴⁷

Was ist nun der *anthropologische* Hintergrund dieser Frage bei Cicero? Seiner Ansicht nach teilt die menschliche Natur schon immer Wesentliches mit dem Göttlichen. Ziel ist es daher, zum Ursprung der menschlichen Natur hinzustreben, der sich insbesondere in der *ratio* manifestiert, die Menschen und Göttern gemeinsam ist. Dadurch erhält die Vernunft einen Status im ciceronischen Denken, der sie zur uneingeschränkten Handlungsgrundlage in allen zentralen Fragen avancieren läßt. Eine rein juristisch-rituelle Rechtfertigung eines Krieges ist damit nicht mehr ausreichend.

Die *ratio* wird damit nicht nur leitend in Fragen der Tugend, sondern auch in der menschlichen Auseinandersetzung. Zur *decertatio* gehört der Konflikt, der entweder durch argumentative Auseinandersetzung oder eben durch Krieg ausgetragen werden kann. Beide Arten der Auseinandersetzung sind ethisch berechtigt, solange sie von der *ratio* gesteuert und kontrolliert werden. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Aufgabe der Vernunft darin liegt zu erkennen, was gerecht und was ungerecht ist, was eine gerechte und was eine ungerechte Position ist. Sie wird so letztendlich zum Ermöglichungsgrund für eine Lehre auch vom „gerechten Krieg“, vom *bellum iustum*. Trotz der bereits erwähnten semantischen Schwierigkeit von *iustus* steht bei Cicero hinter allem durchaus ein ethischer Gedanke, weshalb man hier im Gegensatz zum Wortgebrauch bei Livius berechtigterweise vom „gerechten Krieg“ sprechen sollte.

Der Vernunftbegriff ermöglicht zwar eine Lehre vom gerechten Krieg, liefert aber alleine noch keine Kriterien dafür, *wann* eine kriegserische Auseinandersetzung gerechtfertigt ist. Dazu ist es nötig, sich noch einmal dem ciceronischen Ordnungsbegriff zuzuwenden. Basis für Ciceros Auffassung vom *ius ad bellum* ist der Gedanke von der Wiederherstellung der natürlichen Ordnung. Dies ist letztendlich der einzig mögliche gerechte Kriegsgrund. Anlaß für einen solchen

¹¹⁴⁵ Diese Terminologie ist freilich nicht ohne Probleme. Cicero entnimmt den Begriff *bellum iustum* vermutlich den Schriften des Livius (1,32), in denen, wie wir gesehen haben, *iustus* wenig mit dem gemein hat, was in der Moderne als „gerecht“ bezeichnet wird. Vgl. dazu Dihle, Gerechtigkeit, 234-236.

¹¹⁴⁶ Cic., *Off.* 1,11,35 und 1,12,38.

¹¹⁴⁷ Cic., *Off.* 1,11,35.

„gerechten“ Krieg ist immer eine *iniuria* bzw. *inaequitas*,¹¹⁴⁸ die die natürliche Ordnung in Frage stellt.

Die *ratio* bildet aber nun auch die Basis für das *ius in bello*. Der Krieg darf nach Cicero nur mit jenen Mitteln geführt werden, die zur Erreichung der Beseitigung der *iniuria* und zur Wiederherstellung der *aequitas* notwendig sind; jede darüber hinausgehende Bestrafung würde zu einer neuen *iniuria/inaequitas* führen.¹¹⁴⁹

Bildet die Vernunft die Basis für die ciceronische Tugendlehre, müßten sich dann nicht Elemente dieser *Tugenden* auch in der Lehre vom gerechten Krieg wiederfinden? Tatsächlich werden alle Tugenden der ciceronischen Tugendlehre in diesem Zusammenhang wieder aufgenommen: Die Klugheit ist erforderlich, um eine rationale Entscheidung für oder gegen die Fortsetzung des Diskurses mit anderen Mitteln treffen zu können. Die Gerechtigkeit ist Grundlage zur Etablierung der *causa iusta* des gerechten Krieges. Ohne Mäßigkeit kann keine Verhältnismäßigkeit garantiert werden, was für ihn Bedingung für einen gerechten Krieg ist. Und schließlich ist die Tapferkeit für Cicero eine genuin „soldatische Tugend“, die eng mit der Kriegsführung in einem Zusammenhang steht.¹¹⁵⁰

Christliche Positionen

Im frühen Christentum vor 313 war die Frage des Krieges nur vereinzelt ein Thema. In der Frühzeit hing dies damit zusammen, daß sich die christlichen Gemeinden in der Anfangszeit vor allem außerhalb der am Kriegsdienst teilnehmenden Bevölkerungsgruppen verbreiteten, das heißt unter Juden, Sklaven und Freigelassenen. Als sich dies ab dem späten 2. Jahrhundert jedoch änderte, begegnete zuweilen eine sehr schroffe Ablehnung des Krieges bis hin zum Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung¹¹⁵¹ mit anschließendem Martyrium,¹¹⁵² auch wenn längst nicht alle frühen christlichen Denker radikale Pazifisten waren,

¹¹⁴⁸ Cic., *Off.* 1,11,33. Vgl. zum Begriff Rudolf Herzog, Art. Aequitas: RAC 1 (1950) 141-144.

¹¹⁴⁹ Cic., *Off.* 1,11,34.

¹¹⁵⁰ Vermutlich durch Cicero wurde übrigens der Begriff *virtus* (Mannhaftigkeit, Härte, Kraft, Tapferkeit) zur Normübersetzung von ἀρετή.

¹¹⁵¹ Vgl. Or., *Cels.* 8,73f.

¹¹⁵² Vgl. zur Debatte zuletzt Heinz-Lothar Barth, Das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), *Alvarium*, FS Christian Gnllka, JAC.E 33, Münster 2002, 1-25. Barth setzt sich gegen die vereinfachende Sicht zur Wehr, das gesamte frühe Christentum habe den Militärdienst grundsätzlich abgelehnt. Vgl. auch ähnlich Karl Leo Noethlichs, Die „Christianisierung“ des Krieges vom Spätantiken bis zum Frühmittelalterlichen und Mittelbyzantinischen Reich: JAC 44 (2001) 9f.

wie zuweilen kolportiert wird.¹¹⁵³ Gewarnt wurde vor dem Soldatendienst in erster Linie wegen der damit verbundenen sakralen Weihe, das heißt des Eides auf den Kaiser als *divus Caesar*, die nicht mit dem Fahneneid auf den *imperator Christus* vereinbar war.¹¹⁵⁴ Für Tertullian war die soldatische Fahne die „Nebenbuhlerin Christi“ (*aemulus Christi*).¹¹⁵⁵ Angesichts des oben geschilderten pagan-rituellen Kontexts war diese Warnung naheliegend,¹¹⁵⁶ allerdings verlor die Argumentation ihre Schlagkraft in dem Augenblick, in dem christliche Kaiser zu Oberbefehlshabern des Heeres wurden und die paganen Riten keine Rolle mehr spielten.

Das zweite Argument gegen den Kriegsdienst war das alttestamentliche Tötungsverbot, gegen das Soldaten unweigerlich verstoßen mußten. So schrieb Cyprian:

Ein Mord, wenn er von einem einzelnen begangen wird, ist ein Verbrechen; geschieht es im Namen des Staates, nennt man es Tapferkeit.¹¹⁵⁷

Und Tertullian fragte:

Wird es erlaubt sein, mit dem Schwert zu hantieren, da der Herr den Ausspruch tut, „wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen“¹¹⁵⁸? Soll der Sohn des Friedens in der Schlacht mitwirken, er, für den sich nicht einmal das Prozessieren geziemt?¹¹⁵⁹

¹¹⁵³ Vgl. in diesem Sinne zuletzt etwa Paul Gerhard Schmidt, *Mittelalterlicher Humanismus: Stiftung „Humanismus Heute“* (Hg.), *Humanismus in Europa*, BAW.NF 2/103, Heidelberg 1998, 76, der bei dem Gedanken eines christlichen Soldaten zur Zeit der Kirchenväter von etwas „Unvorstellbarem“ und gar von einer *contradictio in adiecto* sprechen möchte. Weder das Neue Testament noch die gesamte vorkonstantinische Lit. erlauben eine solche vereinfachende Sicht der Dinge. Die nachkonstantinische Christenheit hat einen Radikalpazifismus kaum noch geteilt, wie nicht nur aus der Lit. und den Synodenbeschlüssen deutlich wird, sondern auch archäologische Überreste der römischen Legionen zeigen. Vgl. z.B. Christoph Marksches, *Fund eines spätantiken Helmes mit Christogramm*: ZAC 2 (1998) 161. Bereits Andreas Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit*, VKHSM 1/8, München 1902/Nachdr. Aalen 1970, 179, kommt zu dem Schluß, daß es „in der römischen Armee immer viele christliche Soldaten gegeben“ hat. Selbst Tertullian gibt zu, daß dies der Fall ist: Tert., *Apol.* 37. Zahlreiche weitere Beispiele finden sich bei Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen*, 182-201.

¹¹⁵⁴ Cyp., *Ep.* 15,1.

¹¹⁵⁵ Tert., *Coron.* 11. Vgl. auch die Stelle Tert., *Idol.* 19, an der er feststellt, eine Seele könne nicht Gott und dem Cäsar gleichzeitig dienen (*non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari*).

¹¹⁵⁶ Vgl. auch die kultische Bedeutung des *donativum*, dazu Heinrich Otto Fiebiger, *Art. Donativum*: RE 5/2 (1905) 1542-1545.

¹¹⁵⁷ *Homicidium cum admittunt singuli, crimen est: uirtus uocatur, cum publice geritur*. Cyp., *Ad Don.* 6 (CChr.SL 3A,6,119f).

¹¹⁵⁸ Mt 26,52.

¹¹⁵⁹ *Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet?* Tert., *Coron.* 11

Das dritte Argument war die Sittenlosigkeit des Militärs, wobei man an dieser Stelle bereits zur Frage des *ius in bello* gelangt.¹¹⁶⁰

Tertullian forderte konsequenterweise die sofortige Aufgabe des Schwertes und damit den Austritt aller christlichen Soldaten aus der Armee,¹¹⁶¹ und in der Tat gibt es aus dieser Zeit Berichte von Martyrien im Heer.¹¹⁶² Auch Tatian lehnte eine militärische Karriere strikt ab.¹¹⁶³ *Origenes* vertrat die Ansicht, Christen könnten nie Krieg führen, und Krieg sei in einer christlich gewordenen Welt auch nicht mehr nötig, weil dann nur noch einer herrsche—Christus.¹¹⁶⁴ Selbst noch bei *Basilio* von Cäsarea wurde ein dreijähriges Verbot der Teilnahme an der Eucharistie für denjenigen gefordert, der im Krieg einen Menschen tötete.¹¹⁶⁵

Vielleicht wurden diese Vorstellungen zu einem der Motive für die erste Phase der Diokletianischen Verfolgung (ca. 300-311), die mit Diokletians Befehl zum Opfervollzug für die römischen Truppen begann. Die potentielle Unzuverlässigkeit der christlichen Truppenteile mochte für den Herrscher zum Problem geworden sein, auch wenn man die Verbreitung einer solchen Haltung nicht überschätzen sollte.¹¹⁶⁶

Bemerkenswerterweise begegnet die Begrifflichkeit des „gerechten Krieges“, die bei Cicero in Erscheinung trat (*bellum iustum* etc.), nach der konstantinischen Wende auch im christlichen Schrifttum, das vor 325 den Kriegsdienst noch mehrheitlich abgelehnt hatte, und

(ed. Fontaine, Érasme.L 18, 135,1-4; Übers. nach Heinrich Kellner, BKV² 24,252). Auch Tertullians Angriffe gegen die Zirkusspiele werden nicht nur aus der Verbindung des Zirkus mit den heidnischen Göttern gespeist, sondern auch durch die Verurteilung der mit den Gladiatorenkämpfen verbundenen Unmenschlichkeiten (z.B. Tert., *De spectaculis* 16,18; 19,20). Vgl. dazu mit Recht Michel Spanneut, *La non-violence chez les pères africains avant Constantin*: Patrick Granfield/Joseph Andreas Jungmann (Hg.), *Kyriakon*: FS Johannes Quasten, Bd. 1, Münster 1970, 36. Vgl. auch in diesem Sinne Min. Fel., *Oct.* 30,6.

¹¹⁶⁰ Vgl. dazu die Zusammenstellung der Quellen bei Bigelmair, *Die Beteiligung der Christen*, 164-201.

¹¹⁶¹ Tert., *Idol.* 19.

¹¹⁶² So z.B. im Falle des christlichen Märtyrers Dasius, der anlässlich eines Festes des Saturns seinen Dienst quittiert und anschließend hingerichtet wird. Vgl. Martyr. S. Dasii 7. Auch Maximilian kommt hier in Frage, der den Militärdienst ablehnt, weil dieser zwangsläufig mit schlechten und unchristlichen Handlungen (Töten? Götzendienst?) verbunden ist: *Non possum militare; non possum malefacere, Christianus sum.* Act. Maxim. 1,3 (Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, OECT, Oxford 1972, 244,10f). S.a. Act. Maxim. 2,9. Vgl. Barth, *Das Verhältnis*, 8f. S. auch den ausführlich in Tert., *Coron.*, diskutierten Fall des christlichen Soldaten, der sich weigerte, einen Lorbeerkrantz zu tragen und daraufhin inhaftiert und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit anschließend hingerichtet wurde.

¹¹⁶³ Tatian, *Or.* 11,1.

¹¹⁶⁴ Or., *Cels.* 3,15; 5,33; 7,26; 8,73; 8,68.

¹¹⁶⁵ Bas. Caes., *Ep.* 188 (= *canonic.* 1),13 aus dem Jahr 374.

¹¹⁶⁶ S. in diesem Sinne vor allem Barth, *Das Verhältnis*, 1-25.

zwar bei Ambrosius und Augustinus.¹¹⁶⁷ Ambrosius illustriert die ciceronische Lehre vom gerechten Krieg mit den Kriegen des gerechten Königs David, während Augustin eine ausführliche Lehre des gerechten Krieges entwickelt. Bei beiden wird ein hohes Maß an Vertrautheit mit der „altrömischen Wertetextur“ und hier vor allem mit dem dichtgestaffelten und auch ethisch vielschichtig besetzten Bedeutungsbereich von *ius*, *iustum*, *iustitia* etc. sichtbar. Sie ist auch in diesem Fall Grundlage für die Aufnahme der ciceronischen Ideen. In diesem Zusammenhang ist auch Laktanz noch einmal in den Blick zu nehmen, weil er die Begrifflichkeit für die spätere Theorie vom gerechten Krieg entscheidend vorbereitet.

Für die antike Geistesgeschichte stellt sich damit jedoch die Frage, wie es innerhalb von gut 100 Jahren von einer radikal ablehnenden Haltung der christlichen Theologie (Tertullian, Cyprian, Origenes) zur Sanktionierung eines gerechten Krieges kommen konnte, vor allem angesichts der oben analysierten Weiterentwicklung der christlichen Anthropologie in dieser Zeit. In der Forschungsliteratur zum gerechten Krieg werden in der Regel andere Faktoren für diesen Umschwung in der Bewertung des Krieges und des Kriegsdienstes verantwortlich gemacht. Um das Jahr 400 hatte das Christentum zweifellos eine ganz andere Stellung im römischen Staat; und bereits auf der Synode von Arles 314 wurde die Kriegsdienstverweigerung nicht mehr unterstützt, allerdings offenbar auf ausdrücklichen Wunsch Konstantins. Andere soziale Gruppen wurden mit der konstantinischen Wende christlich, das Christentum wuchs sozusagen in die das Militär und den Staat tragenden Bevölkerungsschichten hinein. Zudem schrieben Ambrosius und Augustinus in einer Zeit von Germanenstürmen und Völkerwanderungen, in denen eine Verteidigung der römischen Kultur gegen diese Gefahren höchst geboten erschien.¹¹⁶⁸ Und schließlich wurde, wie gesagt, eines der Hauptargumente gegen den Kriegsdienst mit der Herrschaft christlicher Kaiser bedeutungslos: die rituelle Bindung an die paganen Gottheiten und der Soldateneid auf einen als Gott verehrten heidnischen Kaiser.

Auffällig ist jedoch, daß eine intellektuelle Durchdringung der Frage des gerechten Krieges offenbar nur im Westen stattfand, nämlich bei Ambrosius und Augustin. Es wäre deshalb zu untersuchen, ob nicht *eine* Voraussetzung für die Herausbildung einer regelrechten Lehre des gerechten Krieges auch in den oben diagnostizierten Veränderungen im Menschenbild der westlichen christlichen Theologie zu suchen ist. Ich will an dieser Stelle die These vertreten, daß für die Theorie des

¹¹⁶⁷ Vgl. zum folgenden zuletzt Noethlichs, „Christianisierung“, 5-22.

¹¹⁶⁸ Vgl. z.B. Karl Burger, Art. Krieg, Kriegsdienst der Geistlichen: RE³ 11 (1902) 109.

gerechten Krieges bei Ambrosius und Augustinus eine Bestimmung des Menschseins wirksam wurde, die über die Rezeption *ciceronischen* Gedankengutes in einem gewissen Gegensatz zur ansonsten vorherrschenden asketisch-esoterisch umgeformten (neu-)platonischen Anthropologie in die christliche Theologie eingeführt wurde. Dabei ist Cicero, wie zu sehen war, keineswegs unbeeinflusst von der „platonischen Anthropologie“.¹¹⁶⁹ Deshalb werde ich im folgenden versuchen, vor allem unter diesem Gesichtspunkt die Entwicklung über Laktanz zu Ambrosius und Augustin zu skizzieren. Ein solches Vorgehen setzt voraus, daß alle vier Autoren den beziehungsweise die älteren rezipiert haben, woran freilich kein Zweifel bestehen kann.¹¹⁷⁰

Die Haltung des *Laktanz* in der Frage des Krieges war zwiespältig. Eine Theorie des gerechten Krieges hat er nicht entwickelt. Dennoch hat er meines Erachtens eine solche geistesgeschichtlich für die christliche Theorie entscheidend vorbereitet. Dies ist um so erstaunlicher, als er vor allem in seinen früheren Schriften den Kriegsdienst abgelehnt hatte. So kann er etwa die sogenannten „militärischen Tugenden“ mit bissiger Schärfe aufs Korn nehmen:

Im Falle eines Athleten verurteilen sie solche Tapferkeit, die keine Verletzungen produziert; aber im Falle eines Königs, durch den sie breiten Schaden anzurichten pflegt, bewundern sie sie derart, daß sie meinen, tapfere und kriegerische Generäle bekämen einen Platz im Kreis der Götter angeboten, und daß es keinen anderen Weg zur Unsterblichkeit gäbe, als ein Heer zu kommandieren, fremde Territorien zu verwüsten, Städte auszulöschen, Festungen zunichte zu machen und freie Völker niederzumetzeln oder zu versklaven. Of-

¹¹⁶⁹ Es geht hier also um eine Entwicklungslinie zwischen Platonismus und Stoa; vgl. dazu auch die Forschungsdiskussion zu Beginn des 20. Jh.s zur Rolle des Neuplatonismus bei Augustin. Bereits Adolf von Harnack stellte die Alternative auf zwischen „Neuplatonismus und kirchlicher Theologie“, die die Diskussion seitdem bestimmt hat. Eine Extremposition dazu vertrat beispielsweise Prosper Alfarié (*L'Évolution intellectuelle de St. Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918), der behauptete, Augustin habe sich zum Neoplatonismus, nicht zum Christentum bekehrt. Ähnlich, aber schwächer Friedrich Loofs, *Art. Augustinus: RE*³ 1 (1897) 257-285, sowie Wilhelm Thimme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386-391*, NSGK 3, Berlin 1908 = Aalen 1973. Zur Berechtigung einer solchen Fragestellung an sich vgl. auch Kap. 4.3 (zu Gregor von Nyssa).

¹¹⁷⁰ Vgl. dazu v.a. die großen Arbeiten von Harald Hagendahl (*Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, SGLG 6/GUÅ 64,2, Göteborg 1958; *Augustine and the Latin classics*, SGLG 20, Göteborg 1967; *Von Tertullian zu Cassiodor*). S. aber auch etwa bereits Gustave Combès, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927; Franz Fessler, *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz. Ein Beitrag zur klassischen Philologie*, Leipzig 1913; Bernhard Barthel, *Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*, Strehlen 1903; Paul Ewald, *Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius*, Leipzig 1881. Überblicke und weitere Lit. bei Egil A. Wyller, *Art. Plato/Platonismus II. Platonismus: TRE* 26 (1996) 693-702; Becker, *Cicero*, 86-127.

fenbar halten sie sich für edler und ruhmvoller, je mehr Menschen sie niedergestreckt, geplündert, totgeschlagen haben und—umgarnt vom Glanz leeren Ruhms, belegen sie ihre Verbrechen mit dem Namen der Tugend.¹¹⁷¹

Laktanz verwendet hier sozusagen ein großes Gewebestück der alt-römischen Wertetextur, um die Verdorbenheit der—dem intendierten Leser gut bekannten—Wertvorstellungen angesichts der ihnen seiner Ansicht nach zugrunde liegenden Mißachtung menschlichen Lebens vor Augen zu führen. Die Tötung eines Menschen stellte für ihn ein solches Verbrechen dar, daß zum Beispiel die Zuschauer an einem Gladiatorenkampf unweigerlich zu Komplizen eines Vergehens gegen die *humanitas* wurden.¹¹⁷² Laktanz wurde deshalb sogar „le meilleur théoricien de la non-violence“ genannt.¹¹⁷³ Andererseits fällt es auch schwer, ihn als in der Wolle gefärbten Pazifisten vorzustellen, gebrauchte er doch regelmäßig und gerne militärische Terminologie.¹¹⁷⁴

Entscheidend ist jedoch ein anderer Aspekt, der bereits zur Sprache gekommen ist. Wie oben dargestellt wurde, kritisierte Laktanz die pagane Anthropologie ganz ausdrücklich, insbesondere die platonische Vorstellung vom Menschen als einem „Mängelwesen“.¹¹⁷⁵ Der Mensch ist dem Tier durch die gottgegebene *ratio* überlegen.¹¹⁷⁶ Folge dieser anthropologischen Erkenntnis ist, daß vor allem die *religio* den Menschen zum Menschen macht. Weil der Mensch Krone der Schöpfung ist, hat er—auch aus Dankbarkeit, daß Gott ihn so gut ausgestattet hat—die Verantwortung für die Gottesverehrung.¹¹⁷⁷ Die Möglichkeit dazu erschließt sich ebenfalls durch die *ratio*, weil sie Gotteserkenntnis (*notitia dei*) erlaubt.¹¹⁷⁸ Damit ist aber *religio* nicht nur möglich, sondern auch Ziel des Menschseins, woraus sich weitere

¹¹⁷¹ *Qui athleticam quidem uirtutem contemnunt, quia nihil obest, sed regiam, quia late solet nocere, sic admirantur ut fortes ac bellicosos duces in deorum coetu locari arbitrentur, nec esse ullam aliam ad immortalitatem uiam quam exercitus ducere, aliena uastare, delere urbes, oppida excindere, liberos populos aut trucidare aut subicere seruituti. Videlicet quo plures homines adflixerint, spoliarent, occiderint, eo se nobiliores et clariores putant et inanis gloriae specie capti sceleribus suis nomen uirtutis imponunt.* Lact., *Inst.* 1,18,8f (SC 226, 182,28-37).

¹¹⁷² Lact., *Inst.* 6,20. Zum Begriff *humanitas* bei Laktanz vgl. Hendrik Bolkestein, *Humanitas* bei Laktanz. Christlich oder orientalisch?: Pisciculi. FS Franz Joseph Dölger, AuC.E 1, Münster 1939, 62-65; Hiltbrunner, *Humanitas*, 740-752.

¹¹⁷³ Spanneut, *La non-violence*, 37. Vgl. ders., *Tertullien et les premiers moralistes*, 146f.

¹¹⁷⁴ Z.B. vergleicht Lact. die Leitung des Universums mit dem Kommando über eine Armee, die nach straffer Disziplin und guter, vernünftiger Organisation verlangt: Lact., *Inst.* 1,3.

¹¹⁷⁵ Insbesondere in Lact., *De opificio Dei* 3 (s.o.).

¹¹⁷⁶ Vgl. Lact., *De ira Dei* 7.

¹¹⁷⁷ Lact., *Opif.* 3.

¹¹⁷⁸ Lact., *De ira Dei* 7.

Folgen ergeben: Gerechtigkeit (*iustitia*), Altruismus und Gottesverehrung (*cultus Dei*), die nichts anderes als Teil der *iustitia* ist und den Menschen als Menschen definiert. Hieran schließt sich eine uneingeschränkt positiv gedachte Kosmologie an, in der nicht nur alles gerecht und richtig angeordnet ist, sondern in der sich der Mensch in einer gottgewollt herausgehobenen und zweckmäßigen Stellung wiederfindet, aus der sich aber auch eine hohe ethische Verpflichtung ableitet: Da die *ratio* beziehungsweise die *notitia* Gottes dem Menschen erlaubt, diese Ordnung zu erkennen und so zu begreifen, daß er Gott Dank für diese Ordnung schuldig ist, hat er sie auch zu bewahren und für den religiösen Kult, der zur Bewahrung der Ordnung beiträgt, Sorge zu tragen. Dieser Ansatz, so konventionell er in vielen Teilen für einen römischen Aristokraten des Westens klingen mußte, steht doch in einem dezidierten Gegensatz zur *ὁμοίωσις θεοῦ*-Lehre des Ostens (Origenes, Gregor von Nazianz etc.): Denn da der Mensch durch den Besitz der *ratio* immer schon über Gottähnlichkeit und Kenntnis von Gott verfügt, muß er sie nicht durch Kontemplation, Meditation und Askese erst erwerben. Er hat statt dessen lediglich die Pflicht zur *religio*.

Es steht außer Frage, daß hinter dieser Auffassung der bereits diskutierte römische *aequitas*-Gedanke durchscheint.¹¹⁷⁹ Unter *aequitas* verstand man im lateinischsprachigen Westen das, was das römische „Rechtsgefühl forderte“. Tatsächlich stimmte man weitgehend darin überein, daß es Sachverhalte gab, die von jedem mit Vernunft begabten Menschen gleichermaßen als richtig oder falsch empfunden wurden.¹¹⁸⁰ Sogar der Ausdruck *aequitas naturalis*¹¹⁸¹ findet sich in späteren Rechtstexten.¹¹⁸² Laktanz gebraucht die Begriffe *aequitas* und *iustitia* in Verbindung mit dem der *religio*. Diese Zentralbegriffe, so wirft Laktanz den heidnischen Philosophen vor, seien immer falsch verstanden worden. Erst die christliche Religion sei in der Lage, den Urzustand von Gerechtigkeit und Frieden wiederherzustellen, für den die Verwirklichung der *aequitas* konstitutierend ist. Diese Beobachtung wird noch einmal bestätigt in seiner Schilderung des Urzustandes, als die göttliche Ordnung noch vollkommen war und deshalb keinerlei Anlaß zu Kriegen bestand:

¹¹⁷⁹ S.o. Vgl. Lact., *Inst.* 5,14.

¹¹⁸⁰ Vgl. Cic., *Rep.* 2,30 u.ö.

¹¹⁸¹ Dig. 4,4,1pr; 13,5,1pr; 38,8,2; 41,1,9,3; 44,4,1,1; 49,15,19pr.

¹¹⁸² Vgl. Celsus, *Dig.* 1,1,1pr: *ius* ist bei ihm *ars boni et aequi*. Bei Paulus, *Dig.* 1,1,11 findet sich die Aussage, das Naturrecht (*ius naturale*) sei immer auf das *aequum* und das *bonum* ausgerichtet. Vgl. dazu Herzog, *Aequitas*, 141-144; Mayer-Maly, *Aequitas*, 97f; Emil Aust, Art. *Aequitas*: PRE 1/1 (1894) 598-605.

Denn während Saturnus regierte, als die Kulte der Götter noch nicht eingerichtet waren und es zwischen den Völkern noch keine Scheidung in ihrer Meinung zu den Gottheiten gab, wurde Gott uneingeschränkt verehrt. Und deshalb gab es keine Zwietracht, Feindseligkeiten und keine Kriege.¹¹⁸³

Ja, wenn das Christentum sich weltweit durchsetzte, würde diese natürliche Ordnung wiederhergestellt werden und jeder Krieg hätte ein Ende:

Wenn aber Gott allein verehrt würde, dann gäbe es keine Zwietracht und keine Kriege, denn die Menschen wüßten, daß sie die Söhne eines Gottes sind.¹¹⁸⁴

Voraussetzung dafür ist freilich, daß die Menschheit mittels der natürlichen Vernunft erkennt, daß Kriegsführung ein Unrecht darstellt:

Aber diejenigen, die in diesen Angelegenheiten unerfahren (*imperitus*) sind und ihre vernünftige Begründung nicht kennen, haben die mitfühlende Verfassung (*adfectus*)¹¹⁸⁵ verbannt, die den Menschen zu einem guten Nutzen gegeben wurde, und sie kommen auf Dinge, die außerhalb dessen liegen, was die Vernunft (*ratio*) verlangt. Daher leben sie ungerecht (*iniuste*) und gottlos. Sie sind kampfswütig gegen ihre (Alters-)Genossen (*pares*): So ist es zu Zerwürfnissen, zu Verbannungen, zu ungerechten Kriegen (*bella contra iustitiam*) gekommen. Sie gebrauchen die Begierde (*cupiditas*) zur Anhäufung von Reichtum: Hier ist der Ursprung von Betrügereien, von Räubereien, von allen Arten von Verbrechen.¹¹⁸⁶

Gewalt ist also dann abzulehnen, wenn sie Ergebnis von Affekten wie menschlichem Zorn etc. ist. Dies ist eine Grundlage für das alttestamentliche Tötungsverbot, die andere ist—und das ist in der Tat ein neuer Gedanke—die Tatsache, daß der Mensch nach dem Willen Gottes ein „heiliges Lebewesen“ ist:

Also gebührt es sich nicht, daß diejenigen, denen das Festhalten am Weg der Gerechtigkeit (*iustitiae uia*) am Herzen liegt, Partner und Teilhaber an diesem öffentlichen Morden sind. Denn wenn Gott uns

¹¹⁸³ *Saturno enim regnante, nondum deorum cultibus institutis nec adhuc ulla gente ad diuinitatis opinionem consecrata, deus utique colebatur. Et ideo non erant neque dissensiones neque inimicitiae neque bella.* Lact., *Inst.* 5,4,3f (SC 204, 150,23-152,2).

¹¹⁸⁴ *Quodsi solus deus coleretur, non essent dissensiones et bella, cum scirent homines unius se dei filios esse.* Lact., *Inst.* 5,8,6 (SC 204, 164,22f). Vgl. dazu Kinzig, *Novitas Christiana*, 505.

¹¹⁸⁵ Gemeint ist die mit „(Mit-)Gefühl“ oder „Liebe“ nur unzureichend zu beschreibende Gefühlsverfassung des Menschen, die ihn anderen Menschen gegenüber eine mitmenschliche Zuneigung empfinden läßt, also das Gegenteil von *ira*, *discidium* etc.

¹¹⁸⁶ *Sed rerum imperiti et rationis ignari eos adfectus qui sunt homini ad usus bonos dati exterminauerunt et latius quam ratio postulat euagantur. Inde iniuste atque impie uiuunt. Utuntur ira contra pares: hinc discidia, hinc expulsionones, hinc bella contra iustitiam nata sunt. Utuntur cupiditate ad congerendas opes: hinc fraudes, hinc latrocinia, hinc omnia scelerum genera exorta sunt.* Lact., *Inst.* 6,19,9 (CSEL 19, 555,3-10).

das Töten verbietet, untersagt er uns nicht nur offene Gewalt, wie sie auch durch die allgemeinen Gesetze nicht erlaubt ist, sondern er warnt uns auch, jene Dinge zu tun, die bei den Menschen als erlaubt gelten. So wird es einem gerechten (*iustus*) Menschen nicht erlaubt sein, in den Krieg zu ziehen—denn sein Kriegsdienst (*militia*) ist die Gerechtigkeit selbst—, und auch nicht, jemanden wegen eines Kapitalverbrechens anzuklagen,¹¹⁸⁷ denn es ist kein Unterschied, ob man jemanden mit einem Schwert oder eher mit einem Wort tötet, denn das Töten selbst ist verboten. Deshalb darf man im Hinblick auf diese Vorschrift Gottes gar keine Ausnahme zulassen, sondern es ist immer verboten, einen Menschen zu töten, der nach Gottes Willen ein heiliges Geschöpf (*sacrosanctum animal*) ist.¹¹⁸⁸

Dies steht in Beziehung zu dem früheren Gedanken, daß es einen gottgewollten Urzustand der *aequitas* und *iustitia* gab, der diesem Wert menschlichen Lebens gerecht wurde. Durch lebensfeindliche, nicht-rationale Affekte kommt es in der Geschichte der Menschen jedoch solange zu *inaequitates* und damit zu Kriegen und Tötungen von Menschen, wie diese Zusammenhänge nicht von allen Menschen erkannt werden und der ursprüngliche Zustand nicht wieder hergestellt wird.

Die *ambrosianische* Anthropologie ist in wesentlichen Punkten, wie zu sehen war, eine Erweiterung des laktantischen Menschenbildes. Der Mensch ist ein Mischwesen aus Seele (*anima*) und Geist und *ratio* einerseits und Leib/*corporis membra* beziehungsweise *sensus* andererseits, wobei der erste Teil göttlichen Ursprungs ist und deshalb Gotteserkenntnis wesentlich Selbsterkenntnis bedeutet, weil es sich dabei um das „eigentliche Selbst“ des Menschen handelt. Über Laktanz hinaus geht Ambrosius mit seiner Ausbildung dieser Anthropologie zur Tugendlehre. Die Seele (*anima*) ist für ihn Ort des freien Willens (*consilium*) und damit Ort der Tugenden *sapientia*, *pietas*, *iustitia*, die alle auf Gott ausgerichtet sind (*omnis uirtus a deo est*). Daraus entwickeln sich die christlichen Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁷ Gemeint ist eine Anklage, die eine Todesstrafe zur wahrscheinlichen Folge hat.

¹¹⁸⁸ *Huius igitur publici homicidii socios et participes esse non conuenit eos qui iustitiae uiam tenere nituntur. Non enim cum occidere deus uetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet, sed ea quoque ne fiant monet quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque uero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat utrumne ferro an uerbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. Itaque in hoc dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem deus sacrosanctum animal esse uoluit. Lact., Inst. 6,20,15-17 (CSEL 19, 558,9-20).*

¹¹⁸⁹ Ambr., *De officiis* 1,24-49 und *Exp. ev. Luc.* 5,50.62-68. Vgl. Platons Grundtugenden/seelische Kräfte (s.o.): Weisheit φρόνησις/σοφία, Tapferkeit ἀνδρεία, Besonnenheit σοφροσύνη. Alle drei werden bei Platon geordnet durch die Gerechtigkeit δικαιοσύνη.

Außerdem führt Ambrosius gegenüber Laktanz eine weitere heilsgeschichtliche Differenzierung durch: Der Sündenfall unterscheidet die menschliche Existenz Adams *vor* dem Fall (*imago paternae substantiae*) und *nach* dem Fall (*effigies terrestris*).¹¹⁹⁰ Nur eine durch Tugend veredelte *imago digna* hat für Ambrosius Zugang zum himmlischen Jerusalem, womit er die Lehre von der Gottebenbildlichkeit in die Tugendlehre integriert.

Für unsere Fragestellung ist an dieser Stelle entscheidend, daß erstens die Ethik damit zu einer „horizontalen“ Tugendlehre wird (im Gegensatz zur östlichen „Stufenethik“, „Stufenerkenntnis“ und auch „Stufenanthropologie“, wie sie sich etwa bei den Alexandrinern findet) und zweitens das Ziel menschlichen Lebens ausschließlich der Eingang in das Himmelreich ist und nicht eine immer größere Angleichung an Gott. Denn die ὁμοίωσις θεοῦ gehört ja bereits zur Seele, es kommt nur darauf an, diese Seele in den Tugenden zu ihrem Recht kommen zu lassen. Das höchste Gut ist, ähnlich wie in der Stoa, die durch Vernunft erreichbare Tugend. Die Unterscheidung zwischen der εἰκόν, die auch nach dem Fall noch vorhanden ist, und der ὁμοίωσις, die verloren ist, findet sich bei Ambrosius nicht. Die wichtigste Konsequenz dieses Menschenbildes ist, daß sich die Tugend nur durch rationale Willensentscheidung verwirklichen läßt, weshalb die *sapientia* zur Voraussetzung a) für den Zugang zum Heil und b) für die Herrschaft in der Welt wird. Über relativ wenig *sapientia* und damit über einen erschwerten Zugang zum Heil und zu weltlicher Herrschaft und Verantwortung verfügen danach etwa Sklaven, Frauen und Barbaren.

Vor diesem Hintergrund nimmt nun Ambrosius als erster christlicher Denker *en passant* Ciceros Theorie vom gerechten Krieg auf. Im wesentlichen illustriert und untermauert er Ciceros Lehre durch alttestamentliche Beispiele von Königen, die gerechte Kriege führten. Dabei geht es Ambrosius zunächst nicht um das *bellum iustum*, sondern um den Begriff der *iustitia*.¹¹⁹¹ So führt er etwa Num 31 an, wonach die Midianiter die Israeliten zur Sünde verführten, weshalb Mose—gerechterweise—niemand von ihnen am Leben ließ. Nach dem Bericht Jos 9,3ff überlisten die Gibeoniter Josua, bekämpfen Israel aber nicht mit Waffen, weshalb Josua sie—gerechterweise—nicht vernichtet, sondern sie zu Holzhauern und Wasserschöpfern macht. In IIKön 6,22f werden die Rotten der Aramäer von Gott auf Bitten des Elisa mit Blindheit geschlagen und in die Hände des Königs von Israel geführt. Der fragte Elisa, ob er sie nun töten lassen soll, und Elisa sorgt dafür, daß sie—gerechterweise—mit Essen und Trinken versorgt und wieder nach Hause

¹¹⁹⁰ Ambr., *Hex.* 6,42f.

¹¹⁹¹ Ambr., *De officiis* 1,29,139f.

entlassen werden. „Seitdem kamen streifende Rotten der Aramäer nicht mehr ins Land Israel“.

Diese Beispiele werden vor dem Hintergrund der beschriebenen Anthropologie nun zur Grundlage für die Aufnahme des *bellum iustum*-Gedankens. Unterschieden werden a) *ius ad bellum* und b) *ius in bello*.

a) Für das *ius ad bellum* wird das ambrosianische Konzept von *iustitia* leitend, wie es durch die alttestamentlichen Beispiele illustriert werden kann: Gerecht ist ein Krieg, wenn er zur Wiederherstellung der *iustitia* führt.¹¹⁹² Angesichts der Zielsetzung des menschlichen Daseins als einem Leben zur Verwirklichung der durch *ratio* und *sapientia* erkennbaren Tugend kann ein Krieg auch dann gerechtfertigt sein, wenn er der Herrschaft der (göttlichen) *ratio* und *sapientia* über den (tierischen) *sensus* dient. Ein solcher Fall wäre gegeben, wenn es sich bei den beiden Parteien um zivilisierte, christliche Römer auf der einen und „tierische“, *sensus*-geleitete Barbaren auf der anderen Seite handelte. Dann stünde der Krieg sozusagen im Dienste der Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit.¹¹⁹³

b) Eingeschränkt wird diese Rechtfertigung des Krieges durch das *ius in bello*. Denn gerecht ist nur eine Kriegsführung, die über das Ziel der Wiederherstellung der *iustitia* nicht hinausschießt, das heißt, sofern sie ausschließlich durch die *ratio* beziehungsweise *sapientia* geleitet ist.¹¹⁹⁴

Diese bereits sehr weitgehenden Ansätze bei Ambrosius werden anschließend von *Augustinus* aufgegriffen und um einen heilsgeschichtlichen Rahmen erweitert. In seinem geschichtstheologischen Werk *De ciuitate Dei* schließt sich Augustin der griechischen Kritik an der wiederholten Rechtfertigung von Kriegen in der römischen Geschichte mit dem Begriff des *bellum iustum* an. Nur die *ciuitas Dei*, nicht aber eine *ciuitas terrena* wie das römische Reich kann wirklich gerecht sein. Er kritisiert in diesem Zusammenhang die zahlreichen „gerechten“ Kriege Roms mit einem gewissen Sarkasmus.¹¹⁹⁵

¹¹⁹² Ambr., *De officiis* 1,29,139.

¹¹⁹³ Ambr., *De officiis* 1,29,142.

¹¹⁹⁴ Ambr., *De officiis* 1,29,139-141.

¹¹⁹⁵ Aug., *Ciu.* 2,17 und 3,14. Als Beispiel führt er in Aug., *Ciu.* 2,24, etwa den sullanischen Bürgerkrieg an. Vgl. noch Aug., *Ciu.* 3,10 und 4,15. Dazu Mantovani, *Bellum iustum*, 90-93; Franz Georg Maier, Augustin und das antike Rom, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39, Stuttgart 1955, 79-125 und 207. Wichtig für die Bewertung dieser Aussagen ist Augustins kompliziertes Verhältnis zu den Schriften Ciceros, die er einerseits ausgesprochen häufig zitiert (mindestens 170 mal in den erhaltenen Texten), zu denen er andererseits vor allem in den späteren Aussagen eine kritische Distanz einnimmt. Vgl. dazu ausführlich die herausragende Studie von Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, 35-168 und 479-588. Jedenfalls darf man angesichts des philologischen Befunds davon ausgehen, daß sich Augustins Lehre vom gerechten Krieg vor allem auf Ciceros Ansicht zu diesem Thema bezieht (vielleicht vermittelt durch Ambrosius), selbst wenn

Andererseits ist für ihn die grundsätzliche Behauptung, Krieg sei an sich böse und widerspreche immer der christlichen Liebe, eine manichäische Häresie. Denn nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder gerechterweise geschehen läßt.¹¹⁹⁶ Außerdem sei die christliche Lehre (*doctrina Christiana*) nicht grundsätzlich gegen den Krieg, aber sie verlange einen gerechten Grund (*causa iusta*),¹¹⁹⁷ zum Beispiel als Krieg gegen Unrecht oder auch zur Rächung von Unrecht.¹¹⁹⁸ Selbst die Kriege zur Expansion des römischen Reiches sind für Augustin gerecht, denn sie werden gegen die Bosheit der Barbaren geführt, die von Ruhe und Gerechtigkeit nichts wissen—hier folgt er also ganz der ambrosianischen Argumentation.¹¹⁹⁹ Die Kriege nach dem Vorbild der Kriege Israels im Alten Testament sind gerecht, denn dahinter stand der Befehl Gottes, und Gott kann nichts Böses befehlen. *Kriegsdienst* ist nicht grundsätzlich unchristlich, sogar der unter einem ungerechten oder heidnischen Herren nicht, wie das Beispiel des Hauptmanns von Kapernaum zeigt.¹²⁰⁰ Schließlich ist die Kardinaltugend *virtus* am augenfälligsten zu verwirklichen in soldatischer Tapferkeit, weshalb der Kriegsdienst „eine gottgefällige Anwendung einer Gottesgabe“ ist.¹²⁰¹

Aus diesen Ansätzen entwickelt Augustin vor allem in *De ciuitate Dei* 19 seine Version einer Theorie des gerechten Krieges.¹²⁰² Danach ist Krieg definiert als eine Abwesenheit von Frieden und—wie bei Ambrosius—ein Zustand gestörter *iustitia* (ganz analog löst Augustin bekannterweise die Theodizeefrage nach dem Wesen des Bösen durch die Definition als Abwesenheit von dem Guten). Als Beweis für diese Annahme dient die Beobachtung, daß Krieg immer als *miseria* empfunden wird.¹²⁰³ Hinter diesem Konzept steht also auch hier wieder die Vorstellung einer „natürlichen“ Ordnung, eines „natürlichen“

direkte Zitate aus *De officiis* bei Augustin im Vergleich zu Laktanz oder Ambrosius eher selten zu finden sind.

¹¹⁹⁶ Aug., *De dono perseverantiae* 11f (PL 45, 1000).

¹¹⁹⁷ Aug., *Ep.* 3,138 (CSEL 44,137f).

¹¹⁹⁸ Aug., *Quaestiones in Heptateuchum* 6,10 (PL 34,781).

¹¹⁹⁹ Aug., *Ciu.* 4,15.

¹²⁰⁰ Aug., *Contra Faustum* 22,74 (PL 42,447f).

¹²⁰¹ Aug., *Ep.* 207,4 (*ad Bonifat.*) & *Ep.* 138,12 (*ad Marcell.*).

¹²⁰² Vgl. dazu ausführlich Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der *Civitas Dei*, Neue philologische Untersuchungen 3, 2. Aufl. Zürich/Berlin 1965, insbes. 5-95. Zur kritischen Haltung Augustins gegen die überkommene Sicht der eigenen römischen Geschichte vgl. ders., Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 2. Aufl. Berlin 1964, insbes. 22-24 und 88-92.

¹²⁰³ Aug., *Ciu.* 19,7.

Empfindens, was letztlich seine Grundlage im römischen Begriff der *aequitas* hat.¹²⁰⁴

Zweck des Krieges oder der Aggression ist für Augustin immer der Frieden beziehungsweise die *pax*. Auch hinter diesem Begriff verbirgt sich die Vorstellung einer „natürlichen“ Ordnung (*pax, iustitia* etc.), wie sie Grundlage des augustinischen Menschenbildes ist. Diese Ordnung folgt dem Prinzip der *aequitas*, das heißt es gibt kein Wesen ohne Platz in der Ordnung. Der Platz wird determiniert durch den Anteil des jeweiligen Wesens am *bonum Dei*, also weist diese Ordnung auch den Seligen und den Unseligen ihren Platz zu.¹²⁰⁵ Als Sünde erscheint konkret alles, was sich gegen diese Ordnung erhebt. Der *aequitas* steht vor allem die *superbia* entgegen, wie das Beispiel Adams zeigt. Ungerechtigkeit ist damit vor allem die Weigerung der Unterordnung unter Gott. Diesem Prinzip der *aequitas* folgend sind die Kriege zu führen. Auch Augustin unterscheidet dabei faktisch erstens ein *ius ad bellum* (a) und zweitens ein *ius in bello* (b):

a) Gerecht ist ein Krieg erstens, wenn er zur Wiederherstellung dieser Ordnung führt, das heißt wenn er der Herstellung von Ruhe und Gerechtigkeit dient.¹²⁰⁶ Gerecht ist ein Krieg auch dann, wenn er der Herrschaft des Guten gegenüber einer Situation der Abwesenheit des Guten zum Sieg verhilft. Dieser Gedanke läßt sich auf den Kampf der Römer gegen die Barbaren der Völkerwanderungszeit anwenden. Gerecht ist ein Krieg außerdem nur dann, wenn er nicht auf Grund von *superbia*, sondern auf Grund von *aequitas* geführt wird.¹²⁰⁷

b) Gerecht ist zweitens nur jene Kriegsführung, die über das Ziel der Wiederherstellung der *iustitia* nicht hinausschießt. Auch hier sind es *ratio* und *sapientia*, die zur Erkenntnis dieser *iustitia* befähigen und deshalb die Kriegsführung bestimmen sollten.¹²⁰⁸

Das Prinzip zum Krieg ist in der natürlichen Ordnung angelegt, denn wann immer ein Zustand der Unordnung, Unruhe oder Ungerechtigkeit auftritt, gibt es ein natürliches Streben hin zu dem

¹²⁰⁴ Vgl. zu dieser Ordnungsvorstellung auch den (nicht durchgeführten) Plan der Schrift *De ordine*.

¹²⁰⁵ Zur augustinischen Prädestinationslehre vgl. nur zuletzt etwa die Überblicke bei Therese Fuhrer, Augustinus, Klassische Philologie kompakt, Darmstadt 2004; Norbert Fischer, Freiheit und Gnade: Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre: ThGl 93 (2003) 176-195; Christian Schäfer, Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius, Würzburg 2002; Charles T. Mathewes, Evil and the Augustinian Tradition, Cambridge 2001; Volker Henning Drecoll, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, BHTh 109, Tübingen 1999 (jeweils mit Lit.).

¹²⁰⁶ Aug., *Ciu.* 4,15.

¹²⁰⁷ Aug., *Ciu.* 19,11-17.

¹²⁰⁸ Ebd.

schöpfungsgemäßen Zustand der Ordnung, Ruhe und Gerechtigkeit, weil „nichts geschieht, außer was Gott selbst tut oder gerechterweise geschehen läßt“¹²⁰⁹—das betrifft auch den Krieg.

Aus diesen Gedanken wird im Mittelalter eine genaue Anleitung für den gerechten Krieg werden, wie sie etwa im *Decretum Gratiani* um das Jahr 1140 (im Anschluß an Isidor von Sevilla) niedergelegt wird.¹²¹⁰ Thomas von Aquin formuliert Kriterien des gerechten Krieges,¹²¹¹ wie sie bis heute in der Römisch-Katholischen Kirche Verwendung finden.¹²¹² Vor allem die *causa iusta* und die *intentio recta* bleiben bis in die Neuzeit zentrale Bestandteile der theoretischen Überlegungen zu einem als gerecht empfundenen Krieg.¹²¹³

Zusammenfassung

Die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg als Bestandteil christlicher Theologie ist sicher nicht allein eine Folge der zeitgeschichtlichen Umstände, als welche sie in der Forschung zuweilen erscheint, sie ist sicher nicht nur ein Ergebnis der Verflechtung von christlicher Religion und römischem Staat nach der konstantinischen Wende oder der Bedrohung durch die Germaneneinfälle der Völkerwanderungszeit. Sie verdankt ihre Ermöglichung *auch* der ideengeschichtlichen Entwicklung im Westen, zu der neben der Theologie im engeren Sinn auch die christliche Anthropologie gehörte. In der westlichen christlichen Anthropologie fallen in diesem Zusammenhang die folgenden Merkmale auf, die sich von den anthropologischen Konzepten der neuplatonisch geprägten *ὁμοίωσις θεοῦ*-Lehre der östlichen Theologie in einigen wesentlichen Punkten unterscheiden:

¹²⁰⁹ Aug., *De dono perseverantiae* 6 (PL 45,1000).

¹²¹⁰ *Decretum Gratiani* 2, *Causa* 23. Zur allmählichen „Christianisierung“ auch der formal-rituellen Aspekte der Kriegsführung im frühen Mittelalter vgl. Noethlichs, *Christianisierung*, 5-22.

¹²¹¹ Thomas Aqu., *Summa theol.* 2,2q. 40.

¹²¹² Die römisch-katholische Ethik des gerechten Krieges unterscheidet bis heute meist die folgenden Kriterien, die erfüllt sein müssen, um von einem *bellum iustum* sprechen zu können: 1. Das Vorliegen einer fortdauernden Rechtsverletzung, 2. das vollständige Ausschöpfen aller friedlichen Mittel, 3. die Verhältnismäßigkeit zwischen Krieg und der Anlaß gebenden Rechtsverletzung, und 4. die Wahrscheinlichkeit, das Ziel durch den Einsatz militärischer Mittel zu erreichen. Besonderes Augenmerk richtet diese Lehre auf das *ius in bello*, wonach vor allem das Prinzip der Diskrimination, d.h. die Unterscheidung von Kombattanten und Nichtkombattanten gewährleistet sein muß. Vgl. dazu etwa René Coste, *Art. Krieg*: SM 3 (1969) 95-101.

¹²¹³ Der Einfluß Augustins ist beispielsweise deutlich in den Äußerungen zu dieser Frage von Isidor von Sevilla (um 560-636; nach dem *Decretum Gratiani*), Thomas von Aquin (1224/25-1274; *Summa theol.* 2/2 q. 40 und 123), Franciscus de Vitoria (gestorben 1546; *De Indis et de iure belli* 1532) und Hugo Grotius (1583-1645; *De iure belli ac pacis* 1625).

1. Der Mensch wurde in seiner Menschlichkeit stärker als gut und zweckmäßig geschaffen eingeschätzt, womit sich dieser Ansatz deutlich von der platonischen Vorstellung vom Menschen als Mängelwesen unterschied. Grund dafür ist, wie zu sehen war, nicht nur ein Anschluß an stoische Vorstellungen, sondern auch eine „schöpfungstheologische Grundierung“, die eine als ausschließlich mangelhaft geschaffene menschliche Existenz nicht zulassen konnte. An dieser Stelle ist es besonders einleuchtend, warum es im Osten nicht zu einer ähnlichen Lehre vom gerechten Krieg gekommen ist.

2. Der Mensch besteht danach aus Göttlichem (*ratio*) und Tierischem (*sensus, corpus*), das beides aber seinen Platz in der Naturordnung hat. Vorbereitet wird dieser Gedankengang sowohl im Platonismus wie in der Stoa, er unterscheidet sich aber deutlich von den „gnostisierenden“ Vorstellungen von der Notwendigkeit der Befreiung vom „bösen“ Körper.

3. Grundsätzlich bleibt es zwar bei einem—deutlich (neu-)platonischen—hierarchischen kosmologischen Denken. Zentral wird jetzt aber zugleich der—stärker stoische—Gedanke einer *Weltordnung*, in der alle und alles seinen Platz hat, auch die Guten und die Bösen, einer Ordnung, die vernünftig aufgebaut ist, und zwar nach Prinzipien wie *iustitia, aequitas, lex aeterna*, in der die vernünftige Ordnung aber auch gestört werden kann, und zwar durch (zeitweilige) Abwesenheit von *iustitia, aequitas* etc. Weil diese Weltordnung von der göttlichen *ratio* erkannt werden kann, hat der Mensch die Verpflichtung, unter Einsatz der *ratio*, das heißt in tugendhaftem Verhalten, Störungen der Ordnung auch entgegenzuwirken. Ein solches anthropologisches Konzept eröffnet die Denk-Möglichkeit des gerechten Krieges, das heißt eines Krieges, der ausschließlich der Wiederherstellung der Naturordnung dient und weder in seinem Umfang noch in seinen Mitteln darüber hinausgeht.

4. Schließlich wäre diese Theorie nicht möglich gewesen ohne eine bewußte Aufnahme einer alten, auf die republikanische Zeit zurückgehenden römischen Wertetextur, die von Denkern wie Ambrosius und Augustinus nicht nur reaktiviert, sondern auf biblischer Grundlage neu interpretiert wurde. Es ist ganz offensichtlich, warum es dazu in der östlichen Theologie nicht in gleicher Weise kommen konnte. Dabei handelt es sich um einen geistesgeschichtlichen Prozeß, der gewissermaßen analog zur Entwicklung des Konzeptes der Würde des Menschen zu sehen und dessen Ergebnis fast ebenso folgenreich für die weitere abendländische Geistesgeschichte geworden ist. Der Blick auf die Besonderheit der westlichen Entwicklung der „Lehre vom gerechten

Krieg“ zeigt deshalb eine direkte Analogie zur Entwicklung der Lehre von der *dignitas hominis* auf, die ebenso in hohem Maße von den Prinzipien des römischen Denkens im Rahmen der altrömischen Wertetextur abhängig ist. Dies gilt auch und gerade nachdem sich der gesellschaftliche Kontext längst von den—unterstellten oder tatsächlichen—Grundlagen dieser Wertetextur emanzipiert hatte, weshalb die christlichen Denker des Westens sich deren Elemente für die eigene theologische Argumentation umso einfacher zunutze machen konnten.

FÜNFTES KAPITEL

DIE WÜRDE DES MENSCHEN IN DER CHRISTLICHEN PRAXIS: DER UMGANG MIT SCHWANGERSCHAFTSABBRUCH UND BEHINDERUNG

„Um zwei Menschenklassen hat sich das Christentum nach seiner Festsetzung in der Welt ganz hervorragende Verdienste erworben, um die Sklaven und die Frauen“.¹²¹⁴ Diese Anfangsworte eines Tübinger Festvortrages des katholischen Theologieprofessors Johannes Belser geben nicht nur eine vor 100 Jahren weitverbreitete und heute häufig kritisierte Einschätzung von der Humanisierung der Gesellschaft unter dem Einfluß des Christentums wieder, sie treffen sich auch mit einem von den Kirchenvätern selbst formulierten Anspruch.¹²¹⁵ Die konstantinische Wende wurde nicht zuletzt wegen ihrer Humanisierungseffekte auf Staat, Politik und Gesellschaft gewürdigt, auch wenn ein „korrumpierender“ Einfluß der vielen Neuchristen auf die christlichen Kerngemeinden bereits in der Antike im Blick war.¹²¹⁶ Eine nur wenig einschränkende Differenzierung stellt es dar, wenn etwa Fritz Schulz vorschlägt, zwischen „Christianisierung“ und einer gleichzeitigen „Humanisierung“ des Römischen Reiches zu unterscheiden.¹²¹⁷ In der Tat gibt es einen sachlichen Unterschied zwischen der Christianisierung von seiten des Staates einerseits, zu der insbesondere die politischen Maßnahmen (und Zwangsmaßnahmen) der christlichen Kaiser gehörten, mit denen diese bewußt die als orthodox verstandene katholische Kirche gegenüber andersgläubigen Gruppen im Reiche förderten, und der Verbreitung und praktischen Umsetzung ethischer Normen im Verlauf der Verbreitung des Christentums in der Spätantike andererseits. Dennoch hat das Christentum im Gegensatz zu anderen antiken Kulturen seine *ethische* Orientierung stets betont. Die Frage nach einem Zusammenhang zwischen der „Christianisierung“ und der „Humanisierung“

¹²¹⁴ Johannes E. Belser, Die Frauen in den neutestamentlichen Schriften: TQ 91 (1909) 321.

¹²¹⁵ S. für zwei Überblicke mit ausführlichen Quellenangaben Chadwick, Humanität, 663-711; Dihle, Ethik, 646-796.

¹²¹⁶ Vgl. etwa die Frage des Einflusses auf die Gesetzgebung, dazu Wolfram Kinzig, Römisches Recht und Unrecht in der Predigt der Alten Kirche: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht. Macht. Gerechtigkeit, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14, München 1998, 407-437; Artur Steinwenter, Art. Corpus iuris: RAC 3 (1957) 453-463; und demnächst Karl Leo Nothlichs, Christliche Ethik in der Gesetzgebung Konstantins?: Hanns Christof Brennecke u.a. (Hg.), Studien zur Patristischen Arbeitsgemeinschaft 7 (noch nicht erschienen).

¹²¹⁷ Fritz Schulz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, Weimar 1961, 375f u.ö. Vgl. ders., Prinzipien des römischen Rechts, München/Leipzig 1934, 145-150.

des Römischen Reiches muß deshalb gestellt werden, auch wenn dieser komplizierter ist, als es frühere Generationen vielleicht gesehen haben.

Man könnte hier die Frage stellen, inwieweit der christliche Anspruch einer besonderen Würde des Menschen im Gegensatz zum Tier zu einer besseren „Behandlung“ der Mitmenschen geführt hat, etwa von Frauen und Sklaven. Dies ist in der modernen Forschung ein heiß debattiertes Thema gewesen, was zu einer inzwischen fast unübersehbaren Sekundärliteratur geführt hat.¹²¹⁸ Es gibt dabei jedoch eine Reihe von Schwierigkeiten. Die Stellung von Frauen, Sklaven oder ethnischen Minderheiten in der Gesellschaft ist von vielen ganz unterschiedlichen Faktoren abhängig. Die Meinung eines kappadokischen Kirchenführers des 4. Jahrhunderts konnte an den Gesellschaftsordnungen des römischen Reiches sicher noch weniger verändern, als es die Ansichten eines EKD-Ratsvorsitzenden heutzutage vermögen. Zudem scheint mir nur ein geringer Teil der bisherigen Forschungsbeiträge von den überaus mächtigen heutigen Wertvorstellungen abstrahieren zu können: Wie läßt sich über die Stellung der Frauen oder der Sklaven schreiben, ohne daß ein Vorwurf („daß das Christentum das Schicksal beider nicht verbessert hat“) oder eine Apologetik („weil das Christentum doch einiges erreicht hat“) mehr oder weniger unausgesprochen im Hintergrund dominiert. Bereits Augustinus war sich bewußt, daß seine anthropologischen Aussagen einen Anspruch formulierten, der etwa an den Gesetzen der Preisfindung auf dem Pferde- oder Sklavenmarkt von Hippo in der Praxis wenig zu ändern vermochte.¹²¹⁹ Überdies erschwert die nicht zu leugnende Bindung an zusätzliche Faktoren (antike Kultur, Gesellschaft, wirtschaftliche Situation) Rückschlüsse auf die christliche Anthropologie außerordentlich, was die großen Meinungsunterschiede in der Forschung in diesen Fragen größtenteils erklärt. Es läßt sich sicher sagen, daß Frauen in christlichen Gemeinden Positionen beziehen konnten, die ihnen in heidnischen Kultgemeinschaften verschlossen gewesen wären. Auch die wirtschaftliche Situation hat sich hier und da verbessert, und der Jungfrauen- und Witwenstand stellte eine neue Alternative zu einer ungewollten Verheiratung dar. Andererseits hat sich die Situation *der* Frauen durch das Christentum im großen und ganzen nicht entscheidend verändert, und Frauen in Leitungsfunktionen gab es wohl nur in relativ frühen Gemeinschaften. Aber was ist daraus für die Anthropologie zu folgern? Solche Folgerungen sind nicht zuletzt deshalb schwierig, weil die Situation der Sklaven und der Frauen im Einzelfall höchst unterschiedlich war. Der rechtliche Status sagt in diesem Zusam-

¹²¹⁸ Vgl. nur die in Kap. 1 angegebene Lit.

¹²¹⁹ Aug., *Ciu.* 11,16, s. dazu Kap. 4.

menhang oft wenig über die wirtschaftliche Sicherheit oder die Möglichkeit der Einflußnahme auf das wirtschaftliche oder politische Leben aus. Nicht selten waren Sklaven und Frauen in dieser Hinsicht in einer besseren Lage als Freie und Männer. Auch bildeten die Sklaven keineswegs einen so (relativ) homogenen Teil der Bevölkerung wie etwa die farbigen Arbeitssklaven im Süden der Vereinigten Staaten zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als in Europa wie in Amerika Intellektuelle—durchaus vor dem Hintergrund grundsätzlicher anthropologischer Einsichten—die Abschaffung der Sklaverei forderten. Deshalb darf es nicht verwundern, daß sich die antiken Autoren mit grundsätzlichen Stellungnahmen zu dieser Frage stärker zurückhielten, als man es angesichts der in Kapitel 4 beobachteten Vorstellung von der Würde des Menschen aus heutiger Sicht erwarten würde. Auch bei der Untersuchung des christlichen Gottesdienstes, dessen Gestaltung von den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren erheblich weniger stark abhängig war, wird das komplizierte Verhältnis zwischen anthropologischer Theorie und christlicher Praxis nicht immer leicht zu bestimmen sein (s. Kap. 6).

Es gibt immerhin Bereiche des Alltagslebens, in denen die methodischen Schwierigkeiten der Frage nach der Würde des menschlichen Lebens auf den ersten Blick eher zu überwinden sind: Einerseits, weil die genannten „äußeren“ Faktoren—Gesellschaft und Wirtschaft—einen geringeren Einfluß ausübten, andererseits, weil es sich um „Leben und Tod“, Sein oder Nichtsein menschlichen Lebens handelte. Zwei solche Bereiche will ich exemplarisch herausgreifen: Erstens die Frage nach Schwangerschaftsabbruch und der Tötung oder Aussetzung von Neugeborenen, und zweitens die Frage nach dem Umgang mit Menschen mit Behinderungen. Der erste Punkt hatte bereits in der Antike die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens aufgeworfen und führt bei der Frage der Seele des Embryos auch wieder zurück zum Leib-Seele-Problem. Die ethischen Konsequenzen aus diesen Fragen auf der Grundlage eines bestimmten Menschenbildes sind hier zudem ganz unmittelbar greifbar, denn die Frage nach dem Zeitpunkt der Beseelung der Leibesfrucht hat in der Antike nachweislich über das Leben vieler Embryonen entschieden. Die zweite Frage nach der Einstellung zu Menschen mit Behinderungen war dagegen in der Antike praktisch kein ausdrückliches Thema des literarischen Diskurses, aber sie vermag dennoch, unsere bisherigen Ergebnisse zur Anthropologie weiter zu präzisieren. Es ist bereits deutlich geworden, daß Anthropologie in der Regel von einem Idealbild des Menschen ausgeht—auszugehen hat—, eines Menschen, dessen Körper bestimmte

Fähigkeiten hat, der seine Vernunft in gewisser Weise zu gebrauchen weiß etc. Die Konfrontation mit Menschen, die nicht diesem Bild vom Menschen entsprechen, ist deshalb immer eine Herausforderung für die eigene Anthropologie, weshalb ein Blick auf die Reaktionen der christlichen antiken Autoren, soweit sie überliefert sind, lohnend erscheint.¹²²⁰

Einführung: Der Mensch in der griechischen und römischen Medizintheorie

Die Art und Weise, wie der Mensch als Kranker behandelt und angesehen wird, legt in jeder Gesellschaft ein beredtes Zeugnis über das Verständnis vom Menschen allgemein ab. Leider existieren aus der Antike nur wenige Texte, die einen Bericht von der pflegerischen und medizinischen Praxis der Zeit geben. Texte der Medizintheorie, Lehrbücher sowie Sammlungen von Krankheitsdiagnosen und Behandlungsvorschlägen sind dagegen in großer Zahl erhalten,¹²²¹ nicht zuletzt, weil die medizinischen Kenntnisse der Antike auch für das Mittelalter von größter Bedeutung gewesen sind.¹²²²

Auch wenn hier der Platz fehlt, *das* Menschenbild der antiken Medizintheorie auch nur annähernd hinreichend darzustellen, sollen einige Tendenzen und Grundlinien an dieser Stelle zusammengefaßt werden, die für die Einordnung der nachfolgenden Darstellung von Bedeutung sind.

1. Eine außerordentlich wichtige Rolle spielt in der gesamten antiken Diagnostik eine Analyse der inneren und äußeren „Temperatur“ und „Feuchtigkeit“. Diese Begriffe sind deshalb am besten in Anführungszeichen zu setzen, weil es dabei um weit mehr als um das geht, was sich heute mit Thermo- und Hygrometern messen ließe.¹²²³ „Kalt“, „feucht“, „heiß“ und „trocken“ waren *die* entscheidenden Parameter, nach denen Krankheiten diagnostiziert und kategorisiert wurden:

¹²²⁰ Zur jeweiligen Forschungssituation s. die Einleitungen zu Kap. 5.1 und 5.2.

¹²²¹ S. vor allem die umfangreichen, durch das Mittelalter tradierten Sammlungen des sogenannten *Corpus Hippocraticum*.

¹²²² Vgl. dazu etwa Carolin Oser-Grote, *Medizinische Schriftsteller*: Klaus Döring/Hellmut Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel 1998, 455-486; Hellmut Flashar, *Antike Medizin*, WdF 221, Darmstadt 1971; Schumacher, *Antike Medizin*; Paul Diepgen, *Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens 1. Von den Anfängen der Medizin bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1949.

¹²²³ S. etwa Alkmaion, *FVS* 24B4. Vgl. dazu Tracy, *Physiological Theory*, 22-24 u.ö.; Sassi, *Science of Man*, 82-99 u.ö.

kalt	warm
feucht	trocken
links	rechts

Krankheiten wurden häufig schlicht als Abweichungen körperlicher Organe vom Idealzustand an Temperatur oder Feuchtigkeit verstanden, was Grundlage für die Entwicklung der auch die mittelalterliche Medizin bestimmenden Qualitätenpathologie und Säftelehre wurde. Dabei wurden „kalte“ und „feuchte“ Zustände in der Regel als die bedrohlicheren empfunden, und Krankheitstherapien hatten häufig zum Ziel, den „wärmeren“ und „trockeneren“ Zustand wieder herzustellen. So ist die Epilepsie (s.u.) ein typisches Beispiel einer feuchten Krankheit; sie ist deshalb auch keine „Behinderung“ im Verständnis der Medizin dieser Zeit, weil nach diesem Verständnis die Möglichkeit zu therapeutischem Handeln bestand. Unabhängig von der Wirksamkeit dieser Theorien nach heutigen Maßstäben war dadurch doch die Anschauung von „Krankheit“, „Gesundheit“ und „Behinderung“ relativ klar zu definieren. Auch der Unterschied zwischen Mann und Frau ließ sich innerhalb dieser Koordinaten begreifen: Weibliche Körper und ihre Organe waren nach antiker Vorstellung tendenziell „kalt“ und „feucht“, männliche „heiß“ und „trocken“. Auch „links“ und „rechts“ kommen zuweilen als zusätzliche Koordinaten hinzu. So ging man davon aus, daß weibliche Kinder tendenziell auf der linken Seite liegend geboren werden, männliche auf der rechten usw. Diese Art der Unterscheidung zwischen den Geschlechtern demonstriert den Einfluß der antiken Medizintheorie auf die philosophische Anthropologie, wie etwa das Œuvre des Aristoteles eindrücklich zeigt. Bei ihm findet sich diese Systematik im übrigen auch auf die Tierwelt und damit die Kosmologie ausgeweitet: Unterschiede in den natürlichen Grundtemperaturen sind dabei die Hauptursache für mehr oder weniger „perfekte“ Tiere, was ihre Stellung im Kosmos erklärt.¹²²⁴

2. Die Medizintheorie der klassischen Zeit betont die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Männern und Frauen tendenziell stärker als die spätantike Literatur. So findet sich im hippokratischen Corpus immer wieder die Auffassung, daß bei identischen Symptomen die Ursache für

¹²²⁴

Arist., *GA* 2,733A 32.

eine Krankheit bei Männern und Frauen oft sehr unterschiedlich ist, was sich etwa aus den Unterschieden in Temperatur und Feuchtigkeit erklären läßt.¹²²⁵ Darin spiegelt sich der jeweilige erkenntnistheoretische Zugang wider. Die hippokratische Medizintheorie unterscheidet sich hier von den anthropologischen Texten des Aristoteles, dessen Anthropologie man auch als eine Form von „Medizintheorie“ auffassen kann. Beide teilten die Ansicht, daß sich Frauen in erster Linie durch die Menstruation von Männern unterscheiden. Für Aristoteles ist das Menstruationsblut jedoch nur eine minderwertige Form des männlichen Samens, weshalb die Körper von Frauen und Männern grundsätzlich gleich funktionieren. Der weibliche Körper war damit für ihn im wesentlichen eine minderwertige Version des männlichen. Die hippokratische Medizin dagegen verneinte mehrheitlich die Existenz eines Äquivalentes zum Menstruationsblut im männlichen Körper, weshalb Männer und Frauen grundsätzlich verschiedene Wesen und daher in allen medizinischen Fragen unterschiedlich zu behandeln seien.¹²²⁶ Spätantike medizinische Texte, also etwa die eines Soranus und eines Galen, gehen dagegen tendenziell von der weitgehenden Ähnlichkeit männlicher und weiblicher Körper aus.¹²²⁷ Dementsprechend machte diese spätere Medizin(theorie) kaum noch einen Unterschied in Diagnostik und Therapie von männlichen und weiblichen Patienten, es sei denn, bei den betreffenden Krankheiten spielte ein offensichtlicher anatomischer Unterschied eine Rolle. Selbst in Fragen der Fortpflanzung wurde eine identische Struktur männlicher und weiblicher Körper unterstellt.

Die aristotelische Theorie vom Menschen, die auch im Hinblick auf die Funktion einzelner Körperteile in der Regel teleologisch oder entelechisch dachte, wurde als Grund für die Blüte der Medizin in nacharistotelischer Zeit gesehen, die spätestens im 2. Jahrhundert n.Chr. ein Ende fand, als andere philosophische Richtungen das Heft in die Hand genommen hatten.¹²²⁸ Einen offenen Antagonismus zwischen

¹²²⁵ Vgl. dazu etwa Dean-Jones, *Women's Bodies, passim*; dies., „Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle: TPAPA 119 (1989) 179-194; Ann Ellis Hanson, *The Medical Writers' Woman*: David M. Halperin/John J. Winkler/Froma I. Zeitlin (Hg.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990, 307-338.

¹²²⁶ S. dazu vor allem Dean-Jones, *Women's Bodies*.

¹²²⁷ Vgl. etwa Helen King, *From Parthenos to Gyne. The Dynamics of Category*, Diss. London 1985, 125.

¹²²⁸ „For Aristotelian teleology encouraged medicine to make its aim the assistance of nature to restore health.“ Telfer, *The Birth of Christian Anthropology*, 347.

Philosophie und Medizin gab es jedoch auch dann kaum, selbst wenn aus der Blütezeit des Neuplatonismus wenig medizinische Theoriebildung überliefert ist und man geneigt sein könnte, einen solchen Antagonismus zu unterstellen.¹²²⁹ An die genannten Äußerungen Epikurs und anderer anschließend,¹²³⁰ war es in der hellenistischen Popularphilosophie ganz allgemein anerkannt, daß sich Philosophie und Medizin im Grunde um ähnliche Dinge kümmern, aber die Philosophie die Seele, die Medizin den Körper im Blick haben sollte.¹²³¹ Die verbreitete dichotome Anthropologie kommt in dieser Aufteilung zum Ausdruck, selbst wenn etwa die Frage der Entstehung der Seele zuweilen in der medizinischen Literatur diskutiert wird.¹²³²

¹²²⁹ Dies tut tendenziell Owsei Temkin, Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum II: Hellmut Flashar (Hg.), Antike Medizin, WdF 221, Darmstadt 1971, 417-420.

¹²³⁰ S. Kap. 2.1.

¹²³¹ Dieser Gedanke hat freilich bereits eine längere Vorgeschichte. Vgl. dazu etwa Schumacher, Antike Medizin, 220f. Seneca überliefert die Steigerung dieses Gedankens, nach der aus diesem Satz die Höherwertigkeit der Philosophie gegenüber der Medizin folgt. Sen., *Ad Lucilium* 15,1f (vgl. dazu Michael Dörmemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, STAC 20, Tübingen 2003, 50f).

¹²³² Vgl. die ausführliche Zusammenstellung von Texten bei Baltes, Die philosophische Lehre, insbes. die Bausteine 162-164.

5.1 SCHWANGERSCHAFTSABBRUCH UND KINDESAUSSETZUNG

Der Umgang des antiken Menschen mit unerwünschtem Nachwuchs trifft das Zentrum ethischer Überlegungen zur Anthropologie. An dieser Stelle treffen seit der Frühzeit christlicher Literatur christliche und (bestimmte) pagan-philosophische Vorstellungen mit großer Vehemenz aufeinander, und es gilt zu untersuchen, warum das so ist und wie die Diskussion genau verläuft. Es bietet sich an, den Schwangerschaftsabbruch und die Kindesaussetzung gemeinsam zu betrachten, weil auch die antiken Quellen, vor allem die christlichen, beide häufig gemeinsam diskutieren.

Der Cambridger Althistoriker Keith Hopkins machte in den 1960er Jahren folgende Beobachtung: Praktisch alle römischen Ehepaare, von denen die Zahl ihrer Kinder bekannt sind (das sind relativ viele), hatten ein bis drei Kinder, fast nie mehr.¹²³³ In der Tat wird diese geringe Kinderzahl in den antiken Quellen als wünschenswert bezeichnet: Nicht nur für arme Familien, die mit vielen Kindern ökonomisch überfordert wären, sondern gerade für wohlhabende aristokratische Familien, in denen so Besitz oder politische Macht weniger stark unter den Nachkommen geteilt werden muß und das Konfliktpotential innerhalb der Familie gering gehalten werden kann.¹²³⁴ Aus einer Bemerkung Senecas geht hervor, daß sich Mütter der Oberschicht mit „zu vielen“ Kindern schämten und gesellschaftlich fast geächtet waren.¹²³⁵ Wie aber gelang es vielen Familien, die Zahl der Kinder so stark zu begrenzen? Andere Gesellschaften mit ähnlichen hygienischen, medizinischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten haben wesentlich höhere Kinderzahlen, was auch den antiken Autoren auffiel.¹²³⁶ Hopkins sah den Grund in der in Rom bereits weit fortgeschrittenen Kenntnis von Empfängnisverhütungsmitteln, die bis dahin in der Forschung wenig Beachtung ge-

¹²³³ Keith Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*: CSSH 8 (1965/66) 124. Die Beobachtung ist freilich nicht neu und seit dem 19. Jh. immer wieder Gegenstand der Kontroverse gewesen. Emiel Eyben, *Family Planning in Antiquity*: *AncSoc* 11/12 (1980/1981) 5, dehnt diesen Befund auf die gesamte griechisch-römische Welt aus: „In Graeco-Roman antiquity most families were small“. Für das Griechenland des 5. und 4. Jh.s v.Chr. wurden zwar mehr Geburten nachgewiesen (Arnold Wycombe Gomme, *The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Westport 1986 = Chicago 1967/Oxford 1933, 75f). Dies ist aber ganz offensichtlich heute nicht mehr *communis opinio* (vgl. die umfangreiche Sekundärliteratur bei Eyben, *Family Planning*).

¹²³⁴ So stellt dies auch etwa Ambrosius dar (Ambr., *Hex.* 5,58). Nur die Aristokratie hatte zudem wirklich Zugang zu fortgeschrittenen teuren Mitteln der Empfängnisverhütung. Vgl. dazu Hopkins, *Contraception*, 125 u.ö.

¹²³⁵ Seneca, *Helv.* 16,3.

¹²³⁶ So etwa Aulus Gellius, *NA* 1,6; Propertius 2,7; Plinius, *Hist. nat.* 14,5.

funden hatten.¹²³⁷ Diese These hat sich im Hinblick auf die eigentliche Empfängnisverhütung nicht durchgesetzt, denn auch wenn diese Techniken nachzuweisen sind, läßt sich über ihre Verbreitung wenig sagen, und viele waren nach heutigem medizinischem Kenntnisstand unwirksam.¹²³⁸ Anders sieht es mit den medizinischen Möglichkeiten zum Schwangerschaftsabbruch aus, deren Verbreitung und Wirksamkeit inzwischen eingehend erforscht sind.¹²³⁹ Hopkins stellte selbst fest, daß in den von ihm untersuchten antiken Texten praktisch nicht zwischen Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch unterschieden wurde, auch wenn gynäkologische Autoritäten wie Soranus über die medizinischen Vorgänge schon recht genau Bescheid wußten.¹²⁴⁰ In der Praxis wurden „metaphysische“ Verhütungsmittel, wie Hopkins sie nennt (etwa ein Amulett am linken Fußgelenk), „physische“ Verhütungsmittel (Kräuter mit empfängnisverhütender Wirkung) und die verschiedenen Methoden des Schwangerschaftsabbruches offenbar in weiten Kreisen als gleich wirksam, gleichwertig und letztendlich austauschbar angesehen.¹²⁴¹ Allgemein angewandt wurden alle diese

¹²³⁷ Einschlägig bis dahin Norman E. Himes, *Medical History of Contraception*, Baltimore 1936 (zur Antike 59-101). Den Anspruch, die Nachfolge des Buches von Himes vor dem Hintergrund aktueller Erkenntnisse (u.a. von Hopkins) anzutreten, formuliert Angus McLaren, *A History of Contraception. From Antiquity to the Present Day*, Oxford 1990 (darin insbes. 12-72; mit umfangreicher Lit.). Vgl. aber auch (mit einem Fokus auf dem Schwangerschaftsabbruch) John M. Riddle, *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Mass./London 1997, insbes. 35-90; ders., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, Mass./London 1992, insbes. 16-86. Auf die moralische Bewertung der Empfängnisverhütung (durch antike Philosophie und christliche Theologie) konzentriert sich John T. Noonan, *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Mass. 1965 (zur Antike 9-139).

¹²³⁸ Was die Akzeptanz der Schwangerschaftsverhütung angeht, so sollte man mit Hopkins außerdem unterschiedliche Epochen unterscheiden. Seiner Ansicht nach war sie vor allem in den Jahren 200 v.Chr.–200 n.Chr. relativ weit verbreitet, weil diese Epoche von Rationalismus, Skeptizismus, Individualismus, hohem Status und großer sexueller Freiheit der Frauen gekennzeichnet war. Angesichts der schmalen Quellenbasis muß diese Aussage jedoch zwangsläufig Hypothese bleiben. S. Hopkins, *Contraception*, 149. Plinio Pioreschi, *Contraception and Abortion in the Greco-Roman World: Vesalius 1* (1995) 77-87, kritisiert Hopkins' These aus medizinischen Gründen scharf: Nicht nur die antiken Methoden der Empfängnisverhütung, auch die des Schwangerschaftsabbruchs seien überwiegend unwirksam gewesen und ohne Einfluß auf die antike Bevölkerungsentwicklung geblieben (in letzterem folgt, soweit ich sehen kann, die gegenwärtige *communis opinio* Pioreschi nicht).

¹²³⁹ Vgl. zuletzt die beiden Arbeiten von Riddle, *Eve's Herbs*, insbes. 35-90; ders., *Contraception and Abortion*, insbes. 16-86.

¹²⁴⁰ Soranos unterscheidet zwischen beiden als *ἀρόκτιον* (Verhütungsmittel) und *φάρμακον*. Soranus, *Gynaeciorum libri iv* 1,60.

¹²⁴¹ Vgl. Hopkins, *Contraception*, 150f. Noch Peter Astbury Brunt, *Italian Manpower. 225 B.C.–A.D.14*, Oxford 1987) vertrat die—inszwischen kaum noch mehr vertretene—Ansicht, daß Empfängnisverhütung praktisch keinen Einfluß auf die Bevölkerungszahlen Italiens in der Antike hatte. Zu anderen Autoren mit ähnlichen Auffassungen vgl. Riddle, *Contraception and Abortion*, 16 und 175f.

Methoden.¹²⁴² Dazu trat als dritte gängige Möglichkeit die Aussetzung des Neugeborenen unmittelbar nach der Geburt. All diese Möglichkeiten waren ohne Zweifel weit verbreitet und gesellschaftlich akzeptiert, und zwar sowohl in Griechenland als auch in Rom.¹²⁴³

5.1.1 Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung im griechischen Denken

Aus der Frühzeit der griechischen Philosophie sind keine ausführlicheren Stellungnahmen zum Schwangerschaftsabbruch überliefert. Hinweise bieten höchstens frühe Bemerkungen zur Embryologie und Entstehung der Seele. Die Vorsokratiker scheinen die Überzeugung vertreten zu haben, daß der Embryo Teil der Mutter sei und nicht über eine Seele verfüge. Dies könnte erklären, weshalb die Abtreibung kein Thema für die vorsokratische Ethik war. Pythagoras etwa schließt sich der offenbar weitverbreiteten Ansicht an, die Seele fahre erst bei der

¹²⁴² Riddle faßt zusammen: „The evidence for the concept and existence of contraceptives and abortifacients that were deliberately used is clearly and abundantly in the records. Moreover, classical and medieval people believed that they worked.“ Riddle, *Contraception and Abortion*, 17f.

¹²⁴³ Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung sind in den Quellen weitaus besser belegt als die Empfängnisverhütung, auch wenn das alleine noch keine Rückschlüsse über die Häufigkeit ihrer Anwendung zuläßt. Eyben, *Family Planning*, 10, resümiert dennoch, „the fact that so many measures were worthless, that success was more a matter of luck than of skill, that it was almost impossible to distinguish the effective from the ineffective, all this drove many to more radical family-planning methods such as abortion and exposure“. Weitere Faktoren zugunsten einer geringen Kinderzahl sind hohe Kindersterblichkeit, Kriegseinwirkungen, Hunger und eine relativ weit verbreitete homosexuelle Praxis, die nach Aristoteles sogar als Mittel der Bevölkerungsplanung propagiert wurde (so jedenfalls Arist., *Pol.* 1272A). Vgl. zum folgenden vor allem die ausführliche und materialreiche Studie von Enzo Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Mailand 1971, die den gesamten Zeitraum 600 v.Chr. bis 600 n.Chr. erfaßt. Außerdem Ewald Kislinger, Art. Abtreibung: Karl-Heinz Leven (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 5-8; Richard Feen, *Abortion and Exposure in Ancient Greece. Assessing the Status of the Fetus and 'Newborn' from Classical Sources*: William B. Bondeson (Hg.), *Abortion and the Status of the Fetus, Philosophy and Medicine* 13, Dordrecht 1983, 283-300; Michael J. Gorman, *Abortion and the Early Church. Christian, Jewish, and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, Downers Grove 1982; Willem den Boer, *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects*, Mn.S 57, Leiden 1979, 272-288; Jan Hendrik Waszink, Art. Beseelung: RAC 2 (1954) 176-183; ders., Art. Abtreibung: RAC 1 (1950) 55-60; Ruth Hähnel, *Der künstliche Abortus im Altertum*, SAGM 29, Leipzig 1937; Franz Joseph Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*: AuC 4 (1934) 1-61; Theodor Thalheim, Art. Amblosis: PRE 1/2 (1894) 1804f. Zuletzt Wilhelm Gessel, *Frühchristliche Voten für das ungeborene Leben*: FKTh 8 (1992) 187-195 (der allerdings nicht über Dölger, *Lebensrecht*, hinausgeht).

Die *communis opinio*, daß es in späterer (christlicher) Zeit zu einer insgesamt ablehnenderen Einstellung zur Abtreibung gekommen sei, wurde in Frage gestellt von Roland Crahay, *Les moralistes anciens et l'avortement*, AC 10 (1941) 9-23. Dem folgt—auch wenn er kein Interesse an den christlichen Quellen zeigt—Robert Garland, *The Greek Way of Life*, London/Ithaca 1990, 52-58 und 305f.

Geburt in das Kind ein.¹²⁴⁴ Auch Heraklit hat dies vielleicht vertreten, die entsprechende Stelle ist aber nicht klar.¹²⁴⁵ Eine ähnliche Meinung wie Pythagoras hatten aber Empedokles, Alkmaion von Kroton und Philolaos.¹²⁴⁶ Daß die Orphiker gegen die Abtreibung eintraten, wie vermutet worden ist, konnte nicht überzeugend belegt werden.¹²⁴⁷

Auch wenn bereits Hesiod eine Begrenzung der Kinderzahl auf einen erbenden Sohn als Ideal formulierte,¹²⁴⁸ so findet sich doch die erste ausdrücklich ethisch reflektierte und erhalten gebliebene Stellungnahme zum Schwangerschaftsabbruch in Platons *Politeia*.¹²⁴⁹ Dort ist die „Nützlichkeit“ der Nachkommenschaft das leitende Prinzip. Wenn diese Nützlichkeit nicht gewährleistet ist oder das Austragen des Kindes dem Gemeinwesen keine Vorteile bringt, dann ist zu verhindern, daß „die Leibesfrucht das Licht der Welt erblickt“. ¹²⁵⁰ Dabei mag Platon vielleicht von gesetzlichen Regeln zur Kindesaussetzung in Sparta (s.u.) beeinflußt worden sein, wie man vermutet hat.¹²⁵¹ Nach Diogenes Laertios hat es nach dem peloponnesischen Krieg ebenfalls ein Gesetz zur Bevölkerungssteuerung gegeben.¹²⁵²

Aristoteles schließt sich Platons Forderungen im wesentlichen an, jedoch schränkt er ein, daß bei einem Schwangerschaftsabbruch sichergestellt sein müsse, daß der Embryo noch keine Empfindung besitzt.¹²⁵³ Seine Ausführungen zur Embryologie bildeten noch im

¹²⁴⁴ S. dazu Rüschke, Blut, Leben und Seele, 79f.

¹²⁴⁵ Heraklit bei Plut., *Moralia* 898D sowie bei Nemes., *Nat. hom.* 2 (67 Matthaei). Vgl. den Kommentar z.St. bei Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979, 128f. Eine Interpretation in diesem Sinne findet sich bei Karl Emmel, *Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern*, Leipzig 1918, 6. Vgl. zur umstrittenen Seelenlehre des Heraklit zuletzt Vitomir Mitevski, *The Idea of Soul in Homer and Heraclitus*: ZAnt 50/1-2 (2000), 159-167.

¹²⁴⁶ Aët., *Plac.* 5,15,3; Philolaos, FVS 44 B 14. Vgl. Waszink, Beseelung, 177; Emmel, *Das Fortleben der antiken Lehren*, insbes. 7f (mit Belegen). Zur Anthropologie aller vier Autoren vgl. außerdem Kap. 2.

¹²⁴⁷ Vgl. dazu Waszink, Abtreibung, 55f.

¹²⁴⁸ Hes., *Op.* 375.

¹²⁴⁹ Auch im *Theaitetos* wird die allgemeine Kenntnis und Verbreitung des Schwangerschaftsabbruchs vorausgesetzt. Pl., *Th.* 149CD.

¹²⁵⁰ Pl., *R.* 461C.

¹²⁵¹ So Eyben, *Family Planning*, 35. Das Staatswesen Spartas mischte sich aus Gründen der Staatsräson zeitweilig sehr stark in die Familienplanung ein. Die Aussonderung mißgebildeter Kinder (s.u.) stand den antiken Quellen zufolge neben deutlichen „pronatal inclinations“ zur Sicherung des (militärischen) Nachwuchses (so Feen, *Abortion and Exposure*, 284f). X., *Lac.* I zufolge hat Sparta aus diesem Grund sogar die Bigamie legalisiert.

¹²⁵² D.L. 2,26. Vgl. dazu Riddle, *Eve's Herbs*, 65.

¹²⁵³ Arist., *Pol.* 1335B. Diese Einschränkung, die ὅσιος καὶ διορισμένους sei, wird von Dölger als Beweis dafür gewertet, daß die Abtreibung im attischen Recht unter Strafe

6. nachchristlichen Jahrhundert die maßgebliche Grundlage der embryologischen Diskussion.¹²⁵⁴ Danach ist die Embryonalentwicklung ein sukzessiver Prozeß, der mit der Einwohnung des Samens beginnt und in der Beseelung durch die *ψυχὴ λογικὴ* kulminiert. Bei allen Unterschieden im Detail bildet sich im Anschluß an Aristoteles bei Peripatetikern, Platonikern und Stoikern eine recht einheitliche Vorstellung von einer relativ frühen „Belebung“ des Embryos, aber einem erst sehr späten Hinzutreten menschlicher rationaler beziehungsweise noetischer Fähigkeiten—in der Regel erst mit der Geburt. In diesem Zusammenhang diskutiert Aristoteles im übrigen auch ganz ausführlich die Problematik von zu hohen wie zu geringen Geburtenraten, wobei er in drohender Überbevölkerung eine erhebliche Gefahr für das Gemeinwesen sah. Begrenzungen des Geschlechtsverkehrs, Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung seien die einzigen probaten Mittel dagegen, die idealerweise alle auch Gegenstand von gesetzlichen Regelungen sein sollten.¹²⁵⁵

Plutarch verurteilt eine ausschweifende Sexualpraxis, die regelmäßig zu Schwangerschaftsabbrüchen führt, ohne solche Abbrüche grundsätzlich zu kritisieren.¹²⁵⁶ In der Stoa wird der Schwangerschaftsabbruch offenbar kaum diskutiert; die negative Stellungnahme des Musonius Rufus stellt wohl eine Ausnahme dar.¹²⁵⁷ Der Befund ist

stand, was daraus aber nicht hervorgeht. Vgl. Arist., *Pol.* 1276A. In Arist., *HA* 583B definiert Aristoteles im Anschluß an die Medizin seiner Zeit den besagten Moment als den 40. Tag der Schwangerschaft im Falle von Jungen und den 90. Tag im Falle von Mädchen.

¹²⁵⁴ V.a. dargelegt in Arist., *GA* (vgl. dazu z.B. D.M. Balme, „*Ἀνθρώπος ἀνθρώπων γέννη*“, Human is Generated by Human: Gordon Reginald Dunstan (Hg.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, 20-31). Neben zahlreichen hippokratischen Texten beziehen sich darauf ausführlich etwa Johannes Philoponos (495-575) und Galen (*De semine*, *De foetuum formatione*, *De usu partium* u.ö.) sowie die vielleicht von Porphyrios stammende Schrift *Πρὸς Γαῦρον*. Vgl. dazu zuletzt den Überblick bei Clemens Scholten, *Welche Seele hat der Embryo?* Johannes Philoponos und die antike Embryologie: *VigChr* 59 (2005) 397-411; außerdem Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, 100-103; Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus*, 94-104 und 321-343; Änne Bäumer, *Geschichte der Biologie 1. Biologie von der Antike bis zur Renaissance*, Frankfurt/Bern 1991, insbes. 72-89; Gordon Reginald Dunstan, *Introduction. Text and Context*: ders. (Hg.), *The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, 1-9 sowie ders., *The Human Embryo in the Western Moral Tradition*: ders./Mary J. Seller (Hg.), *The Status of the Human Embryo. Perspectives from Moral Tradition*, London 1988, 39-57; Erna Lesky, *Art. Embryologie*. A. Nichtchristlich: *RAC* 4 (1959) 1228-1241 sowie dies., *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, AAWLM.G 19, Mainz 1951; Joseph Needham, *A History of Embryology*, 2. Aufl. Cambridge/New York 1959, *History, Philosophy and Sociology of Science. Classics, Staples and Precursors*, 2. Aufl. Cambridge/New York 1959, insbes. 27-84; Waszink, *Beseelung*, 176-183.

¹²⁵⁵ Arist., *Pol.* 1335B.

¹²⁵⁶ Plut., *De tuenda sanitate praecepta* 22.

¹²⁵⁷ Musonius Rufus, *Frg.* 15A (Cora E. Lutz, *Musonius Rufus. The Roman Socrates*: YCS 10 [1947] 96-100). S. dazu u.

deshalb nicht einfach zu erheben, weil das entsprechende Vokabular nicht zwischen absichtlich herbeigeführtem Schwangerschaftsabbruch und einer Fehlgeburt unterscheidet.¹²⁵⁸ Die überaus häufig und kontrovers diskutierte Frage, ab wann der Embryo als „beseelt“ gelten kann, scheint erstaunlicherweise praktisch nicht in Verbindung mit dem Schwangerschaftsabbruch gebracht worden zu sein.¹²⁵⁹ Erst bei Porphyrios finden sich Ansätze zu einem solchen gedanklichen Nexus,¹²⁶⁰ allerdings ist zu dieser Zeit eine scharfe Kritik am Schwangerschaftsabbruch bereits seit mehreren Generationen Teil der christlichen Tradition (s.u.). Auch gegen die Kindesaussetzung gibt es kaum grundsätzlichen Widerstand, auch wenn der Philosophie klar war, daß jede Kindesaussetzung bei den Betroffenen erhebliche emotionale Belastungen auslösen konnte.¹²⁶¹

Wie weit der Schwangerschaftsabbruch in der medizinischen Praxis verbreitet war, ist schwer einzuschätzen. Der vermutlich aus dem 4. Jahrhundert v.Chr. stammende berühmte hippokratische Eid verbietet das Einführen eines die Abtreibung verursachenden Steines oder Gerätes (πεσσός φθόριος) als medizinisches Verfahren ausdrücklich, wohl weil es ein enorm hohes medizinisches Risiko bedeutete.¹²⁶² Andere Abtreibungsverfahren werden darin nicht erwähnt oder verurteilt, sind aber gut überliefert.¹²⁶³ Aus dem Griechenland der Kaiserzeit sind zahlreiche Quellen vorhanden, die auf eine weite Verbreitung der Abtreibung

¹²⁵⁸ Es begegnen für beides Begriffe wie ἀμβλίσκειν, ἀμβλόειν, ἐκτιτρώσκειν oder auch schlicht (διω)φθείρειν.

¹²⁵⁹ Vgl. die zahlreichen Quellen bei Waszink, Beseelung, 176-180.

¹²⁶⁰ Porph., *Gaur.* 1f.

¹²⁶¹ So bemerkt Plutarch, daß Liebe und Zuneigung zu den eigenen Kindern „natürlich“ seien. Er ergänzt jedoch im gleichen Atemzug, daß sich diese Liebe auch in der Kindesaussetzung äußern kann, wenn den eigenen Kindern damit ein Leben in Armut und Schande erspart wird. Plut., *Am. Prodis* 5,497D-E. Vgl. dazu Eyben, *Family Planning*, 39f.

¹²⁶² „Ich werde gleichermaßen keiner Frau ein πεσσός φθόριος geben“ (ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω. Hp., *Jusj.* 1,3). Vgl. dazu Nardi, *Procurato aborto*, 60-66. Bereits in der Spätantike wurde aus dieser Vorschrift auf ein generelles Abtreibungsverbot geschlossen, so bei dem Zeitgenossen Augustins, Theodorus Priscianus (um 400 n.Chr.), *Euporiston* 3,6,23. Abgesehen davon, daß die medizinische – nicht zuletzt die hippokratische – Literatur voller detaillierter Anweisungen zur Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen ist, hatten auch andere Teile der Eidesformel offenbar nur wenig Auswirkung auf die medizinische Praxis (so zum Beispiel die Bestimmung zur Verwendung von Gift oder zur Operationspraxis). Vgl. dazu Feen, *Abortion and Exposure*, 296-298, sowie ausführlich Ludwig Edelstein, *Der Hippokratische Eid*, Zürich 1969. Zur Zeit des Soranos scheint es aber Mediziner gegeben zu haben, die sich gegen Schwangerschaftsabbrüche aussprachen und sich dabei auf den hippokratischen Eid beriefen. Vgl. Soranus, *Gynaeciorum libri iv* 1,19,60.

¹²⁶³ So z.B. die Verabreichung von aus Pflanzen gewonnenen Medikamenten, die eine Abtreibung herbeiführen. Vgl. dazu Nardi, *Procurato aborto*, 639.

schließen lassen.¹²⁶⁴ Soranus erwähnt eine „Diskussion“ um die Methoden der Abtreibung und äußert Sympathien mit jenen Ärzten, die idealerweise nur eine medizinische Indikation als Rechtfertigung für einen Schwangerschaftsabbruch gelten lassen, nicht aber einen Eingriff wegen der Folgen eines Ehebruchs oder aus Rücksicht auf die Schönheit der Schwangeren.¹²⁶⁵

Die Abtreibung macht ebenso wie eine Fehlgeburt kultisch unrein, wie eine Inschrift des 2./3. Jahrhunderts n.Chr. aus Sunion beweist.¹²⁶⁶ Auch das Tempelgesetz von Lindos aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. kannte eine ähnliche Vorschrift.¹²⁶⁷ Eine moralisch negative Bewertung wurde damit jedoch nicht impliziert. Noch genauer geregelt ist die Frage der Unreinheit in einer Kultsatzung des Artemisheiligtums in Kyrene aus dem 4. Jahrhundert v.Chr.:

Wenn eine Frau abtreibt (ἐγβάλῃ), wenn der Fötus bereits voll ausgebildet (διάδηλος) ist, dann sind sie [*sic*]¹²⁶⁸ verunreinigt wie von einem Todesfall, wenn er aber noch nicht voll ausgebildet war, dann ist die Familie verunreinigt wie durch eine Geburt (ἀπὸ λεχός).¹²⁶⁹

Der Vergleich mit der kultischen Verunreinigung durch einen Todesfall und der mit einer Geburt definiert die Unreinheit und auch den Umkreis der Betroffenen höchst präzise: Wer zur οἰκία gehört, also etwa, um den ersten Fall zu nehmen, zum Trauerhaus, hat an der Verunreinigung Anteil und ist für eine bestimmte Zeit vom Kult ausgeschlossen. Der Schwangerschaftsabbruch wird rituell ganz analog zu Geburten und Todesfällen behandelt, was ein klares Argument für seine Normalität, weite Verbreitung und Akzeptanz ist.

¹²⁶⁴ Vgl. dazu Eyben, Family Planning, 11 u.ö.

¹²⁶⁵ Soranus, *Gynaeciorum libri iv* 1,19,60 (CMG 4,45).

¹²⁶⁶ SIG 3,1042, Z. 10. Danach besteht die Unreinheit bis 40 Tage ἀπὸ φθορᾶς. Vgl. dazu Dölger, Lebensrecht, 18.

¹²⁶⁷ SEG 3,983, Z. 12. Vgl. dazu Dölger, Lebensrecht, 18. Vgl. noch die Inschrift am Asklepios-Heiligtum in Ptolemais, wiedergegeben von E. Miller, *Inscriptions grecques découvertes en Égypte*: RAr 3.Ser. 2 (1883) 181-184.

¹²⁶⁸ Vielleicht ist der Plural hier als Hinweis auf die οἰκία zu verstehen, denn die Unreinheit war nicht auf eine Person beschränkt. Vgl. dazu den Überblick bei Parker, *Miasma*, 32-73.

¹²⁶⁹ Αἱ καὶ γυνὰ ἐγβάλῃ, αἱ μέγ καὶ διάδηλον ἦ, μ[ι]-
αίνονται ὥσπερ ἀπὸ θανόντος, αἱ δὲ καὶ μὴ
διάδηλον ἦ, μιαίνεται αὐτὰ ἅ οἰκία καθάπερ[ρ]
ἀπὸ λεχός.
(zit. nach Nardi, Procurato, 133f).

Eine andere Möglichkeit, sich unerwünschten Nachwuchses zu entledigen, stellte die Kindesaussetzung dar.¹²⁷⁰ Die griechische Tragödie (Oedipus) und Literatur hat sich des Themas der Findelkinder auf breiter Front angenommen, und auch sonst sind die Belege für die Verbreitung der Kindesaussetzung Legion.¹²⁷¹ Vor allem in späterer Zeit scheint sie eine weitgehend akzeptierte und verbreitete Form der Familienplanung gewesen zu sein.¹²⁷² Gesetzliche Einschränkungen der Anordnung einer Kindesaussetzung durch den Familienvater gab es offenbar keine.¹²⁷³ Wenn die Kindesaussetzung im Zusammenhang mit ethischen Überlegungen diskutiert wird, dann gibt es nur sehr wenige Quellen, in denen die Kindesaussetzung als solche im Gegensatz zur Wahrnehmung elterlicher Verantwortung problematisiert wird. Stattdessen wurde sie entweder ausdrücklich als Mittel der Familien- und Gesellschaftsplanung gefordert,¹²⁷⁴ oder man spekulierte über die praktischen Spätfolgen der Kindesaussetzung: die Möglichkeit des unbeabsichtigten späteren Inzests mit dem eigenen Nachwuchs (Oedipus-

¹²⁷⁰ S. dazu Garland, *Greek Way of Life*, 84-93 und 311-313; John Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe From Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988, 55-137; Eyben, *Family Planning*, 15, Anm. 37 (mit zahlreichen weiteren Quellen); Rudolf Tolles, *Untersuchungen zur Kindesaussetzung bei den Griechen*, Zeulenroda 1941; Egon Weiss, *Art. Kinderaussetzung*: PRE 11/1 (1921) 463-472; Gustave Glotz, *L'exposition des enfants: ders., Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris 1906, 187-227. Zuletzt Josef Wiesehöfer, *Art. Kindesaussetzung*: DNP 6 (1999) 467-470. Gegen diese *communis opinio* bereits (m.E. wenig überzeugend) La Rue van Hook, *The Exposure of Infants at Athens*: TPAPA 41 (1920) 36-44, und vehement Gomme, *The Population of Athens*, Appendix Anm. C. Vgl. den Forschungsüberblick bei Boswell, *Kindness of Strangers*, 40f, Anm. 96 (mit weiterer Lit.). Einen aufschlußreichen Einblick in die geistigen Voraussetzungen der unterschiedlichen (vor allem älteren) Forschungspositionen gibt Ruth Oldenziel, *The Historiography of Infanticide in Antiquity. A Literature Stillborn*: Josine Blok/Peter Mason (Hg.), *Sexual Asymmetry*, 1987, 87-107.

¹²⁷¹ Vgl. vor allem die ausführliche Studie von Boswell, *Kindness of Strangers*, 55-137; zahlreiche Belege außerdem bei Weiß, *Kinderaussetzung*, 463-472.

¹²⁷² Die verbreitete Behandlung in den dichterischen Werken älterer Zeit ist noch kein schlagendes Argument für die Verbreitung der Praxis; in hellenistischer Zeit ist der Befund jedoch eindeutig. Vgl. dazu noch Eyben, *Family Planning*, 12-19.

¹²⁷³ Feen, *Abortion and Exposure*, 286, faßt zusammen: „It should be emphasized that there exists no reason to doubt that the Greek father had this absolute discretion of exposure and that this right was more than a clearly formal one.“ Falls der Vater das Kind bereits öffentlich als sein eigenes anerkannt hatte (zu diesem auch für Rom belegten—in der Forschung aber umstrittenen—rituellen Rechtsakt vgl. zuletzt Brent D. Shaw, *Raising and Killing Children. Two Roman Myths*: Mn. 54 [2001] 31-77; anders Feen, *Abortion and Exposure*, 285f), konnte er sich damit theoretisch strafbar machen. Es ist allerdings kein Fall überliefert, in dem dies entsprechende Konsequenzen hatte.

¹²⁷⁴ So deutlich bei Platon bzw. beim platonischen Sokrates: Pl., *Tht.* 160E-161A (in diesem Sinne überzeugend diskutiert bei Boswell, *Kindness of Strangers*, 83). Platons Position wird außerdem klar in Pl., *R.* 372B; *R.* 459E-461C; *Lg.* 5,470B und *Lg.* 11,923C-930D.

geschichte) oder Konsequenzen im Zusammenhang mit dem rechtlichen Status der Findelkinder. Selten wurde, und dann offenbar erfolglos, dafür plädiert, möglichst viele der eigenen Kinder auch selbst aufzuziehen.¹²⁷⁵ All diese Quellen weisen aber auch darauf hin, daß der angesichts hoher Kindersterblichkeit nicht unwahrscheinliche Tod der ausgesetzten Kinder keineswegs eine normale Folge dieser Praxis war: Im Gegenteil war die Entscheidung zur Aussetzung in der Regel eine Entscheidung gegen die regelrechte Kindstötung, denn die Chance, daß die Findelkinder von Adoptiveltern aufgezogen wurden, war offenbar relativ hoch—und sei es, um sie später gewinnbringend in die Prostitution zu verkaufen.¹²⁷⁶ Grundsätzliche Bedenken gegen die Kindesaussetzung findet man dagegen in vorchristlicher Zeit nur bei dem in Rom lehrenden Griechen Epiktet und seinem Kreis im 1. Jahrhundert n.Chr.,¹²⁷⁷ was aber ganz offensichtlich eine Minderheitsmeinung blieb.¹²⁷⁸

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß sich Diskussionen um den Umgang mit unerwünschter Schwangerschaft auf folgende Bereiche beschränkten:

1. Fehlgeburt und Schwangerschaftsabbruch bewirkten kurzfristige kultische Unreinheit und mußten deshalb von den Tempelbezirken ferngehalten werden. Wie universell dies galt, kann aus den nur punktuell erhaltenen Quellen freilich nicht geschlossen werden. 2. Die „akademische“ Diskussion um das Entstehen der Seele mag in gewissen Kreisen (Epikureer) eine negative Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch bewirkt haben, was aber nicht gut belegt ist. Allgemeine Verbreitung fand diese Ansicht sicher nicht. 3. Das medizinische Risiko des Eingriffs war hoch, weshalb der hippokratische Eid eindeutig Stellung gegen eine bestimmte Methode des Schwangerschaftsabbruchs bezieht. 4. Die Kindesaussetzung war eine sozial, rechtlich und ethisch allgemein anerkannte Alternative, die offenbar mit der Hoffnung für das Überleben des Nachwuchses verbunden war—und sei es in Sklaverei und Prostitution.¹²⁷⁹

¹²⁷⁵ Hierocles, *Stobaeus* 4,24,14.

¹²⁷⁶ Vgl. Plut., *Solon* 13,5 und 33,2; Xenoph., *Agesilaos* 1,21.

¹²⁷⁷ Epict., *Diatrib.* 1,23 und 3,22.74.

¹²⁷⁸ Diese Beurteilung findet sich zuletzt noch bei Sabine Demel, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, die vom Schwangerschaftsabbruch als einem „wertneutralen Mittel zum Zweck in der griechischen und römischen Kultur“ spricht (insbes. Kap. II.1.1, 67-71). Vgl. dies., Art. Schwangerschaftsabbruch I. Historisch: TRE 30 (1999) 630-633.

¹²⁷⁹ S. dazu auch noch die Beschreibung der Hoffnungen der Betroffenen in den christlichen Quellen in Kap. 5.1.4.

5.1.2 Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung im römischen Denken

Ein im Ganzen noch neutraleres Verhältnis zur Abtreibung läßt sich in den römischen Texten finden. Neben zahlreichen Hinweisen in der lateinischen Dichtung¹²⁸⁰ trifft man auf die Thematik vor allem im Zusammenhang zivilrechtlicher Auseinandersetzungen.¹²⁸¹ Diese Texte deuten auf eine ausgesprochen weite Verbreitung des Schwangerschaftsabbruchs hin, der nicht selten offenbar auch für die Mutter tödlich endete. Das berühmteste tragische Beispiel dafür ist die Nichte und Geliebte des Kaisers Domitian.¹²⁸² Im römischen Zivilrecht wurde der Embryo als ein Teil der Eingeweide der Mutter betrachtet.¹²⁸³ Ein vom *pater familias* nicht sanktionierter Schwangerschaftsabbruch fügte ihm nach dieser Logik einen wirtschaftlichen Schaden zu, der zivilrechtlich einklagbar war. Eine moralische Verurteilung der Abtreibung läßt sich in den römischen Texten kaum belegen, auch wenn das römische Recht späterer Zeit durchaus für die unbefugt vorgenommene Abtreibung Verbannung und andere Strafen vorsah, weil damit ein „Schaden“ verursacht werden konnte.¹²⁸⁴

Seneca lobt seine Mutter ausdrücklich, weil sie sich—anders als allgemein üblich—nie für einen Schwangerschaftsabbruch entschieden habe.¹²⁸⁵ Juvenalis merkt sogar an, daß die Geburten in der Oberschicht rapide abgenommen hätten, weil der Abbruch als Ergebnis des medizinischen Fortschritts gang und gäbe geworden sei.¹²⁸⁶ Außerdem unterscheiden die Quellen, wie gesagt, kaum zwischen Schwangerschaftsabbruch und Empfängnisverhütung (nimmt man eine medizinische Größe wie Soranus einmal aus, der in dieser Frage ein bereits weit fortgeschrittenes Verständnis offenbart).

¹²⁸⁰ Z.B. Ov., *Her.* 2,13f; *Fast.* 1,621-624.

¹²⁸¹ Vgl. dazu etwa Feen, *Abortion and Exposure*, 290-292.

¹²⁸² Vgl. Plin., *Ep.* 4,11.

¹²⁸³ CIC(B) 1D25,4,1,1; CIC(B) 1D2,9,1.

¹²⁸⁴ Ab etwa 200 n.Chr.: CIC(B) 1D47,11,4; CIC(B) 1D48,19,38,5. Strafrechtlich scheint die Abtreibung keine Folgen gehabt zu haben, zumindest nicht bei unverheirateten Frauen (vgl. bei geschiedenen Frauen Dig. 48,19,39, bei verheirateten Frauen Dig. 47,11,4).

¹²⁸⁵ Seneca, *Ad Helviam matrem de consolatione* 16.

¹²⁸⁶ Juvenalis, *Satura* 6,592-597. Vgl. Ovid, *Amorum* 2,13-14. Auch Hopkins, *Contraception*, geht davon aus, daß der Schwangerschaftsabbruch sehr weit verbreitet war, auch wenn er nicht Gegenstand moralischer Reflexion war: „We know that Romans practised abortion with little or no sense of shame“. Hopkins, *Contraception*, 127.

Noch deutlicher als bei den griechischen Denkern ist die Quellenlage im Westen für die allgemeine Verbreitung und Akzeptanz der Kindesaussetzung. John Boswell faßt den Befund zusammen:

It is beyond question that abandonment was a familiar part of Roman life, affecting every class of person and every type of extant source, from inscriptions to novels, from laws to plays, from moral advice to imperial chronicles. Romans regarded it as remarkable that other nations did not abandon children.¹²⁸⁷

Ausführlich diskutiert wurde lediglich die offenbar sehr häufige Konstellation, daß freie römische Bürger ein eigenes Kind aussetzten, das dann als Sklave aufgezogen wurde. Im römischen Recht vorchristlicher Zeit konnten diese Kinder ihren alten Status zurückfordern, wenn sie ihre Herkunft beweisen konnten. Noch im 2. Jahrhundert bestätigt der Stoiker Hierocles die weitverbreitete Praxis der Kindesaussetzung, obwohl es sehr viel „natürlicher“ wäre, alle Kinder aufzuziehen.¹²⁸⁸ Es gibt nur ganz wenige Stimmen, die diesen Zustand kritisieren. Tacitus berichtet anerkennend von den Germanen, die—für ihn höchst erstaunlich—alle ihre Kinder aufziehen, womit er indirekt die breite Akzeptanz von Kindesaussetzung und Abtreibung in der römischen Gesellschaft bestätigt.¹²⁸⁹ Gegen diese gängige Auffassung tritt im 1. Jahrhundert der bereits erwähnte Musonius Rufus an, der eine neue Sexualmoral fordert: Geschlechtsverkehr sollte ausschließlich der Zeugung von erwünschten Kindern dienen, was Empfängnisverhütung, Kindstötung und Abtreibung überflüssig machen würde.¹²⁹⁰ Mit dieser neuen Ansicht stand er zunächst allein da, sie konnte aber von den christlichen Denkern kurze Zeit später aufgegriffen werden.¹²⁹¹

¹²⁸⁷ Boswell, *Kindness of Strangers*, 134.

¹²⁸⁸ Hierocles, *Stob.* 4,24,14.

¹²⁸⁹ Tacitus, *Germ.* 19,6. Selbst wenn er mit dieser Äußerung ein Klischee über die „Naturvölker“ wiedergibt, sind die Folgen für die Bewertung der Situation in der römischen Gesellschaft doch eindeutig. In der Forschung hat das dazu geführt, daß man umgekehrt lange Zeit von der allgemeinen Verbreitung eines liminalen Ritus ausging, mit dem der *paterfamilias* jedes Neugeborene, das nicht ausgesetzt werden sollte, formal in die Familie aufnehmen mußte. Unterblieb dieser Ritus, kam es nach dieser Vorstellung zur Kindesaussetzung oder –ertränkung. Auch wenn einige Quellen ein solches Bild zeichnen, gab es einen solchen allgemeinen Ritus aber wohl nicht. Vgl. dazu ausführlich Brent D. Shaw, *Raising and Killing Children. Two Roman Myths: Mn.* 54 (2001) 31-77 (mit Lit.).

¹²⁹⁰ Musonius Rufus, *Frg.* 12 und 15 (Lutz, Musonius Rufus, 84-88.96-100). Zu Musonius Rufus allg. vgl. außer Lutz noch Brad Inwood, *Art. Musonius Rufus: DNP* 8 (2000) 553 (mit Lit.); Kurt von Fritz, *Art. Musonius Rufus: PRE* 31 (1933) 893-897.

¹²⁹¹ Zu dem Einfluß des Musonius auf Clemens von Alexandrien vgl. etwa Georg Luck, *Art. Humor: RAC* 16 (1994) 768.

5.1.3 Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung in den antiken jüdischen Texten

In Ex 21, 22f gilt eine durch einen Gewaltakt ausgelöste Fehlgeburt nicht als wesentlicher Schaden, sofern die Mutter überlebt. Falls die Mutter dabei ums Leben kommt, gilt die Angelegenheit jedoch als Mord. In der Septuagintaversion findet sich eine zusätzliche Unterscheidung zwischen einem noch nicht ausgebildeten und einem voll ausgebildeten Embryo; in letzterem Fall ist auch die Fehlgeburt selbst als Mord zu werten.¹²⁹² Im folgenden übersetzt die Septuaginta das hebräische שָׁחַט mit ψυχή, was eine Interpretation im aristotelischen Sinne befördert haben dürfte.¹²⁹³ Philons Diskussion dieser Stelle akzeptiert dementsprechend den noch nicht ausgebildeten Embryo als Teil der Eingeweide der Mutter, will dafür aber die Kindstötung (durch Kindesaussetzung) umso strenger bestraft sehen.¹²⁹⁴ Josephus wertet dagegen auch die Tötung eines Embryos als Mord.¹²⁹⁵ Auch die Kindesaussetzung sei gegen das jüdische Gesetz, das verlange, daß alle eigenen Kinder aufgezogen werden müßten.¹²⁹⁶

Philon von Alexandrien äußerte sich, wie gesagt, ausführlich zur Praxis der Kindesaussetzung, die nach seiner Darstellung entgegen dem Wunschdenken der Eltern in der Regel zu einem grausamen Tod durch wilde Tiere und fleischfressende Raubvögel führte.¹²⁹⁷ Auch läßt seine Sexualmoral, die streckenweise an Musonius Rufus erinnert, keinen Raum für Geschlechtsverkehr ohne die Absicht, erwünschte Kinder zu zeugen.¹²⁹⁸ Dieser Gedanke findet sich später fast durchgehend in der rabbinischen Literatur, die nicht-prokreative Sexu-

¹²⁹² „Wenn zwei Männer miteinander streiten und sie stoßen dabei eine schwangere Frau, so daß ihr die Frucht abgeht, die noch nicht ausgebildet ist (μη ἐξεικονισμένον), so soll er mit einer Buße bestraft werden: Soviel, wie der Mann der Frau fordert, soll er geben wie nach einem Schiedsbeschuß“ (ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσιν γυναῖκα ἐν γαστρὶ ἔχουσαν, καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον, ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται· καθότι ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀνὴρ τῆς γυναίκος, δώσει μετὰ ἀξιώματος. Ex 21,22LXX). Vgl. dazu Riddle, Eve's Herbs, 79f; Dölger, Lebensrecht, 6f.

¹²⁹³ Ex 21,23LXX.

¹²⁹⁴ Philon, *Spec. leg.* 3,20,117-119.

¹²⁹⁵ Joseph., *C. Apion.* 2,24,199.

¹²⁹⁶ Joseph., *C. Apion* 2,24,199,4.

¹²⁹⁷ Philon, *Spec. leg.* 3,20,110-119. Vgl. Philon, *Moses* 1,12. Vgl. dazu Daniel R. Schwartz, Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity?: StPhilon 16 (2004) 61-95; Boswell, Kindness of Strangers, 147-149.

¹²⁹⁸ S. z.B. Philon, *Spec. leg.* 3,20,113. Vgl. dazu David Biale, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992, 38-40; Eyben, *Family Planning*, 58.

alpraktiken weitestgehend ablehnt.¹²⁹⁹ Die erwähnte Septuagintastelle, in der eine unabsichtlich, aber gewaltsam herbeigeführte Fehlgeburt als Mord aufgefaßt wird, läßt ihn folgern, daß eine absichtliche Kindesaussetzung erst recht als Mord zu werten ist. Es sei eine unfrome, unnatürliche, sündige und eigensinnige Praxis.¹³⁰⁰

In der rabbinischen Literatur finden sich widersprüchliche Aussagen zur Frage der Kindesaussetzung.¹³⁰¹ Die Mischna geht davon aus, daß zumindest bei Mädchen keine Verpflichtung besteht, sie aufzuziehen und für sie zu sorgen, woraus sich vielleicht eine gewisse Zustimmung zur Kindesaussetzung bei unerwünschtem Nachwuchs ableiten ließe.¹³⁰² Die rabbinische Kommentierung im Talmud schränkt dies aber ausdrücklich ein und differenziert zwischen der—nichtbestehenden—juristischen Pflicht zur Sorge um den eigenen Nachwuchs und der moralischen Verpflichtung, dies doch zu tun. Sie verurteilt einen Vater, der seine Kinder aussetzt, denn der Rabe sorge für seine Jungen, aber dieser Mann sorgte nicht für seine Kinder.¹³⁰³ Die zahlreichen konkreten Regelungen für den Umgang mit jüdischen und nicht-jüdischen Findelkindern¹³⁰⁴ weist jedoch insgesamt darauf hin, daß es auch in den jüdischen Gemeinschaften der Antike zahlreiche Fälle von Kindesaussetzung gegeben hat und sie genauso wie in der griechisch-römischen Umwelt zum normalen Alltag gehörte. Der Schwangerschaftsabbruch fehlt auffälligerweise dagegen in der rabbinischen Literatur fast völlig.¹³⁰⁵ Wenn es Schwangerschaftsabbrüche in jüdischen Gemeinden gegeben hat, dann erreichte diese Angelegenheit vermutlich regelmäßig nicht die rabbinischen Autoritäten, bei denen offenbar deshalb auch kein Diskussionsbedarf in dieser Frage entstanden ist.

¹²⁹⁹ Ausführlich diskutiert mit zahlreichen Belegstellen bei Biale, *Eros and the Jews*, 53-57 u.ö. Vgl. auch Riddle, *Eve's Herbs*, 73-75.

¹³⁰⁰ Philon, *Spec. leg.* 3,20,110-119.

¹³⁰¹ Vgl. dazu zuletzt Schwartz, *Infant Exposure*, 61-95; außerdem Boswell, *Kindness of Strangers*, 150.

¹³⁰² Ket 4.

¹³⁰³ Ket 49A-51A.

¹³⁰⁴ S. Boswell, *Kindness of Strangers*, 150-152.

¹³⁰⁵ Gorman, *Abortion*, 33, folgert daraus: „It was a given of Jewish thought and life that abortion, like exposure, was unacceptable.“ Er muß freilich zugestehen, daß der Schwangerschaftsabbruch in rabbinischen Texten aus ethischer Sicht schlicht nicht diskutiert wird. Es taucht allerdings das Problem der kultischen Unreinheit auf, die im Vergleich zu einer Geburt als geringer eingestuft wird. Gorman, 42, kommentiert: „This fact can be explained partially by the extreme rarity of abortion in Judaism.“ Für eine solche Aussage—auch wenn Gorman recht haben mag—fehlen leider nach wie vor jegliche Quellen.

5.1.4 Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung in den christlichen Schriften

Erstaunlicherweise schließen sich die christlichen Autoren in der Frage der Kindesaussetzung und des Schwangerschaftsabbruchs keineswegs den Vorgaben aus der älteren antiken Philosophie an, auch wenn sich mitunter Verbindungslinien zur zeitgenössischen paganen Diskussion (Porphyrios, Galen) nachweisen lassen.

Apokalyptische Literatur und Didache

Bereits in der Johannesapokalypse (Ende des 1. Jahrhunderts) werden jene, die Abtreibungen durchführen, an zwei Stellen pauschal verdammt.¹³⁰⁶ Noch drastischer fällt die Verdammung in der späteren Petrusapokalypse (um 150[?])¹³⁰⁷ über diejenigen aus, die außerhalb der Ehe Kinder empfangen und anschließend entweder abgetrieben oder ihre Kinder zur Welt gebracht und ausgesetzt haben:

Nahe bei jenem Ort sah ich einen anderen engen Ort, an dem der Blutfluß und der Unrat der Bestraften herabfloß und dort wie ein See wurde. Und dort saßen Frauen, denen der Blutfluß bis zu den Halsen stand, und gegenüber von ihnen saßen viele Kinder, welche unzeitig geboren worden waren und weinten. Und von ihnen gingen Flammen von Feuer aus und trafen die Frauen in die Augen hinein. Das aber waren die, welche unehelich die Säuglinge empfangen und abgetrieben hatten.¹³⁰⁸

Für die patristische Exegese, etwa bei Clemens von Alexandrien (s.u.) oder Methodios¹³⁰⁹, ist mit diesen Texten bereits eine Vorentscheidung gegen die Berechtigung eines Schwangerschaftsabbruchs getroffen, auch

¹³⁰⁶ Apk 21,8 und 22,15. Vielleicht beziehen sich auch die Stellen Apk 9,21 und Gal 5,20 auf medizinische Praktiken des Schwangerschaftsabbruchs. Vgl. außerdem Barn 20,1f.

¹³⁰⁷ Die Datierung dieses Textes ist nach wie vor unsicher, auch wenn sich eine Datierung vor 150 n.Chr. durchzusetzen scheint. Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei Richard J. Bauckham, *The Apocalypse of Peter. An Account of Research*: ANRW 2,25,6 (1988) 4712-4750.

¹³⁰⁸ πλῆσιον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμμένον, ἐν ᾧ ὁ ἰχώρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε καὶ ὡσπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ, κάκει ἐκάθοντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχώρα μέχρι τῶν τραχήλων, καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες οἵτινες ἐτίκτοντο καθήμενοι ἐκλαίον. καὶ προήρχοντο ἐξ αὐτῶν φλόγες πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἐπλησον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν. αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἀγάμως τὰ βρέφη τεκοῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι. ApkPetr, *P.Cair.* 10759, f. 8r-9v (nach GCS.NF 11, 110,18-112,8; Übers. nach Thomas J. Kraus/Tobias Nicklas, ebd., 111-113).

¹³⁰⁹ Method., *Conv.* 2,6.

wenn die Frage im Alten und Neuen Testament sonst nicht vorkommt.¹³¹⁰

Abgesehen von der Johannesapokalypse enthält die vermutlich fast zeitgleich entstandene Didache das erste erhaltene Zeugnis einer deutlichen christlichen Stellungnahme gegen den Schwangerschaftsabbruch und die Säuglingstötung.

Du sollst ein Kind nicht töten durch Abtreibung, und du sollst ein Kind nicht nach seiner Geburt töten.¹³¹¹

In Did 5,2 werden diejenigen, die Abtreibung vornehmen, noch präziser als „Vernichter des Geschöpfes Gottes“ bezeichnet, die dem Weg des Todes folgen.¹³¹² Damit wird hier zum ersten Mal in der erhaltenen Literatur eine Begründung des Abtreibungsverbot aus der Schöpfungslehre angedeutet, was allerdings nicht weiter ausgeführt wird.¹³¹³

Apologeten

Unter den theologischen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts wendet sich als erster ausdrücklich der Apologet *Justin* gegen die Kindesaussetzung:

Ferner sind wir, damit wir uns keines Unrechts und keiner Sünde schuldig machen, gelehrt worden, daß auch das Aussetzen der Neugeborenen eine Schlechtigkeit sei, schon darum, weil wir sehen, daß sie fast alle, nicht nur die Mädchen, sondern auch die Knaben, der Prostitution zugeführt werden. Und wenn man aus früheren Zeiten nur von der Aufzucht von Rindern, Ziegen, Schafen und Pferden auf der Weide weiß, so hält man jetzt auch Kinder rein zu unzüchtigen Zwecken; dementsprechend steht bei jedem Volke eine ganze Menge von Weibern, Mannweibern und Schandkerlen zu dieser Ruchlosigkeit bereit. Und hiervon zieht ihr Miete, Steuern und Zölle, statt sie aus eurem Reiche auszurotten. Und wer sich mit diesen abgibt, kommt möglicherweise, auch abgesehen davon, daß die Beiwohnung gottlos, sündhaft und schamlos ist, mit seinem eigenen Kinde oder Verwandten oder Bruder zusammen.¹³¹⁴

¹³¹⁰ Dies gilt bis etwa zur Mitte des 4. Jahrhunderts. Danach läßt die Hochschätzung der Petrusapokalypse deutlich nach, insbesondere im Westen. Zur Bedeutung im 2. und 3. Jh. und in den orientalischen Kirchen vgl. etwa Klaus Berger, Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur: Kontinuität und Einheit, FS Franz Mußner, Freiburg 1981, 263f.

¹³¹¹ οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. Did 2,2 (SUC 2, 68,2f).

¹³¹² φθορεῖς πλάσματος θεοῦ. Did 5,2 (SUC 2, 76,5).

¹³¹³ Ganz ähnlich, aber noch kürzer, formuliert der Barnabasbrief 19,5b das Abtreibungsverbot.

¹³¹⁴ Ἡμεῖς δέ, ἵνα μηδένα διώκωμεν μηδὲ ἀσεβώμεν, ἐκτιθέναί καὶ τὰ γεννώμενα πονηρῶν εἶναι δεδιδάγμεθα· πρῶτον μὲν ὅτι τοὺς πάντας σχεδὸν ὀρώμεν ἐπὶ πορνείᾳ

Es sind zwei Dinge, die Justin im Blick hat: Die Ausbeutung der ausgesetzten Kinder durch gewerbliche Prostitution und die seiner Meinung nach verfehlte Sexualethik, die in den antiken Provinzialgesellschaften zu ungewolltem Inzest führen kann—eine Vorstellung, die auch auf den paganen Leser abschreckend wirken mußte. Abgesehen von der deutlichen christlichen Verurteilung dieser Zustände belegt dieser Text aber auch die Verbreitung der Kindesaussetzung: Wenn die Gefahr eines Inzestes wirklich denkbar war—und sonst würde das Argument Justins nicht greifen—, dann mußte die so häufig erwähnte Aussetzung von Neugeborenen und anschließende Adoption zum Zwecke der Sklaverei und Prostitution ganz gängig gewesen sein.¹³¹⁵

Um dem heidnischen Vorwurf christlicher Anthropophagie zu begegnen, betont der Apologet *Athenagoras*, daß es zu den wichtigsten christlichen Grundsätzen gehört, sich jeder Form von Tötung zu enthalten. Dazu zählt er nicht nur Mord und Totschlag, sondern selbst das bloße Zuschauen bei Gladiatorenkämpfen, die Kindesaussetzung und auch den Schwangerschaftsabbruch:

Doch macht es nach unserer Auffassung keinen großen Unterschied, ob man bei einer Tötung zuschaut oder sie selbst vollzieht, und deshalb haben wir den Anblick solcher Schauspiele verboten. Wie sollten also wir, die wir nicht einmal zusehen, damit uns nicht Blutschuld (ἄγος) und Befleckung (μίασμα) anhängen, jemand töten können? Wie sollten wir, die wir behaupten, daß jene Frauen, die zum Schwangerschaftsabbruch Medikamente anwenden, Menschenmörderinnen sind und sich einst bei Gott dafür zu verantworten haben, Menschen umbringen können? Es wäre doch sehr inkonsequent zu sagen, auch der Embryo sei schon ein Lebewesen (ζῷον) und Gegenstand göttlicher Fürsorge, und ihn dann, wenn er das Licht der Welt erblickt hat, zu töten, und die Aussetzung eines Kindes zu verbieten, weil die Kindesaussetzung einem Mord gleichkommt, dasselbe aber dann, wenn es heran-gewachsen ist, zu beseitigen.¹³¹⁶

προάγοντας, οὐ μόνον τὰς κόρας ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄρσενας, καὶ ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ἢ αἰγῶν ἢ προβάτων τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων, οὕτω νῦν παῖδας εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον· καὶ ὁμοίως θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀρρητοποιῶν πληθος κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τοῦτου τοῦ ἄγους ἔστηκε. καὶ τούτων μισθοὺς καὶ εἰσφορὰς καὶ τέλη λαμβάνετε δέον ἐκκόψαι ἀπὸ τῆς ὑμετέρας οἰκουμένης, καὶ τῶν τούτοις χρωμένων τις πρὸς τῇ ἀθέῳ καὶ ἀσεβεῖ καὶ ἀκρατεῖ μίξει, εἰ τύχοι, τέκνη ἢ συγγενεὶ ἢ ἀδελφῷ μίγνυνται. Justin, *Apol.* 27 (PTS 38, 72,1-73,11). Vgl. Justin, *Apol.* 29 (Übers. Gerhard Rauschen, BKV² 12, 39). Bei späteren Kirchenvätern wie Augustin bleibt Kinderprostitution verurteilt, für die diesseitige Realität der Erwachsenenprostitution *praeter naturam* gibt es jedoch ein gewisses Verständnis. S. Aug., *Ord.* 2,4,12.

¹³¹⁵ Vgl. dazu Boswell, *Kindness of Strangers*, 43 u.ö.

¹³¹⁶ ἀλλ' ἡμεῖς πλησίον εἶναι τὸ ἰδεῖν [τὸ] φονευόμενον τοῦ ἀποκτείνειν νομίζοντες, ἀπηγορεύσαμεν τὰς τοιαύτας θέας. πῶς οὖν οἱ μηδὲ ὁρῶντες ἵνα μὴ ἑαυτοῖς ἄγος καὶ μίασμα προστριψάμεθα, φονεύειν δυνάμεθα; καὶ οἱ τὰς τοῖς ἀμβλωθριδοῖς χρωμένας ἀνδροφονεῖν τε καὶ λόγον ὑφέξειν τῆς ἐξαμβλώσεως τῷ θεῷ

Diese Begründung des Abtreibungsverbotes ist aus zwei Gründen bemerkenswert: Zum einen qualifiziert Athenagoras den menschlichen Embryo unabhängig vom Grad seiner Ausbildung als „Lebewesen“ (ζῷον), das Gegenstand des göttlichen μέλειν, also der Obhut und Fürsorge des Schöpfers ist. Damit greift er einen Gedanken aus der zeitgenössischen Popularphilosophie auf,¹³¹⁷ gibt ihm aber nun eine dezidiert christlich-schöpfungstheologische Wendung. Zum zweiten verwendet er in diesem Zusammenhang die Sprache von Unreinheit und Befleckung. Damit werden die oben besprochenen „erkenntnistheoretischen“ beziehungsweise anthropologischen Koordinaten bewußt eingesetzt um zu erläutern, weshalb bereits das bloße Zuschauen bei einer Mensehtötung nach christlicher Auffassung verboten ist.

Bei Tertullian findet sich als erstem christlichen Schriftsteller die wohl aus der erwähnten Septuagintaversion von Ex 21,22f übernommene Unterscheidung zwischen einem voll ausgebildeten und einem noch nicht ausgebildeten Embryo:

Der Fötus ist also im Mutterleib von dem Zeitpunkt an ein Mensch, von dem an die Form voll ausgebildet ist. Denn auch das Gesetz des Mose bestraft nun den, der eine Abtreibung verschuldet hat, erst dann mit dem Gesetz der vollen Wiedervergeltung, wenn die Sache schon um einen Menschen geht, wenn bei ihm schon von Leben und Tod gesprochen werden kann, wenn er auch schon dem menschlichen Schicksal unterliegt, obwohl er, solange er noch in der Mutter lebt, zumeist das Schicksal mit der Mutter teilt.¹³¹⁸

Abgesehen von dieser Differenzierung, die sich später bei Augustin wiederfindet,¹³¹⁹ teilt Tertullian ansonsten die christliche Ablehnung der Abtreibung.¹³²⁰ Auch der frühe, nicht voll ausgebildete Fötus hat für ihn ein Lebensrecht, auch wenn man ihn noch nicht als *homo* bezeichnet. Tertullian vertritt nämlich in *De anima* die Vorstellung von der „Beseelung“ des Fötus seit der Empfängnis; auch ein Embryo im

φάμεν, κατὰ ποῖον ἀνδροφονοῦμεν λόγον; οὐ γάρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν μὲν καὶ τὸ κατὰ γαστρός ζῶον εἶναι καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ παρελθυθότα εἰς τὸν βίον φονεῦειν, καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθέν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφέν ἀναιρεῖν. Athenag., *Leg.* 35,1f (PTS 31,109,11-110,20; die Übers. folgt i.W. Anselm Eberhard, BKV² 12, 65f).

¹³¹⁷ Daß im Embryo göttliche Fürsorge sichtbar wird, findet sich sinngemäß auch bei Galen, *De foetuum formatione* 4, 687f (ed. Kühn).

¹³¹⁸ *Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est. Nam et Mosei lex tunc aborsus reum talionibus iudicat, cum iam hominis est causa, cum iam illi uitae et mortis status deputatur, cum et fato iam inscribitur, etsi adhuc in matre uiuendo cum matre plurimum communicat sortem.* Tert., *De anima* 37,2 (CChr.SL 2,839,8-13).

¹³¹⁹ Aug., *Ench.* 23,85f.

¹³²⁰ Daß den Christen die Abtreibung grundsätzlich genauso wie jede Form von Mord verboten ist, betont Tertullian auch in Tert., *Apol.* 9,8. An dieser Stelle hebt er ausdrücklich hervor, daß „ein Mensch auch der ist, der es erst künftig sein soll“. Vgl. ähnlich Tert., *De exhortatione castitatis* 12.

Frühstadium verfügt deshalb über eine Seele, aber eben noch nicht über einen vollständigen Körper—und im übrigen auch nicht über *ratio*. Die Stelle Tertullian *De anima* 38,6-39,1 ist vermutlich so zu verstehen, daß Unsterblichkeit, Erkenntnisfähigkeit, Sinnesfähigkeit, Denkkraft und Willensfreiheit erst mit der Geburt übertragen werden.¹³²¹ Das aber ändert nichts an seiner schroffen Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs. Entscheidend ist für ihn das „Lebendigsein“, womit er sich in einen gewissen Gegensatz zu der von ihm ansonsten voll rezipierten philosophischen Tradition stellt.¹³²² Diese positive Qualifizierung des frühen Embryos ist vermutlich vor allem Folge der genannten Septuagintaübersetzung von Ex 21,22f beziehungsweise der sich daran anschließenden nordafrikanischen Bibelübersetzung, die Tertullian vorgelegen hatte.¹³²³

Auch gegen die Kindesaussetzung äußert sich Tertullian und unterstellt, daß sie eigentlich illegal sei, was allerdings sonst nicht belegt ist.¹³²⁴ Den paganen Römern wirft er vor:

Überlegt einmal, welch weites Feld Verirrungen offensteht, um sich in Blutschande miteinander zu verbinden, da die schrankenlose Neigung, sich gehen zu lassen, die Gelegenheiten liefert. Vor allem: Ihr setzt eure Kinder aus, damit sie von irgendeinem des Weges kommenden

¹³²¹ Vgl. in diesem Sinne etwa Clemens Scholten, Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponos und die antike Embryologie: VigChr 59 (2005) 408.

¹³²² Ausführlich diskutiert wird die Frage, ob das „Leben“ des Embryos auf einer Stufe mit dem der Pflanze oder dem von höherwürdigen Lebewesen zukommt, etwa in der Schrift Porphyrios/Ps.-Galen, *Ad Gaurum*. Darin wird mithilfe der philosophischen Tradition der ausdrückliche Nachweis versucht, daß es sich bei dem Embryo nicht um ein wirkliches Lebewesen handelt. Vgl. dazu den Kommentar bei Matthias Baltes, Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, *Der Platonismus in der Antike* 6.1/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 321-332. Galen differenziert in seiner Schrift *De foetuum formatione* 4 insgesamt vier Stufen in der Entwicklung des Embryos, die er als unterschiedlich „niedrige“ Formen von Lebewesen qualifiziert (Kommentar dazu ebd., 332-337).

¹³²³ Vgl. dazu Eva Schulz-Flügel, Art. Bibelübersetzungen 2. Übersetzungen ins Lateinische: RGG⁴ 1, 1491 (mit Lit.).

¹³²⁴ Tert., *Nat.* 1,15,3. Es könnte sich dabei um einen Hinweis auf die Heiratsgesetze des Augustus oder das Zwölftafelgesetz handeln (so Édouard Cuq, *Infanticidium*: DS 3 [1900] 488-493), die Stelle ist jedoch recht unklar und setzt eine sehr eigenwillige Interpretation der entsprechenden Gesetze voraus, daß nämlich die Aufforderung zur Tötung von mißgestalteten Kindern das Verbot der Tötung „normaler“ Kinder einschließt. Vgl. dazu Eyben, *Family Planning*, 20 (mit Lit.). Darrel W. Amundsen, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore 1996, 55, faßt seine Untersuchung zu dieser Frage zusammen mit den Worten, „it can be categorically asserted that there were no laws in classical antiquity, Greek or Roman, that prohibited the killing, by exposure or otherwise, of the defective newborn. Further, it is unlikely that there actually were any laws that classified exposure (as distinct from other forms of killing) of the healthy newborn as parricide or homicide, or prohibited the practice on other grounds, except, perhaps, in some limited regions or under unusual circumstances before the Christianization of the Roman Empire.“

mitleidigen Fremden aufgehoben werden, oder entläßt sie aus eurer Gewalt, damit sie von besseren Eltern adoptiert werden.¹³²⁵

In erster Linie wird hier die Sexualmoral angegriffen, die zur Kindesaussetzung führt. Unterstellt wird dabei, daß auch von seinen paganen Zeitgenossen, an die die Apologie gerichtet ist, die gängige Aussetzungspraxis als etwas Beklagenswertes bewertet wird.

Auch *Minucius Felix* wirft seinen Mitmenschen vor, sie zeugten Kinder „nebenbei“ und setzten sie anschließend aus, während die Christen eine Ehe nur zur Zeugung von erwünschtem Nachwuchs führten und deshalb gar nicht in diese Verlegenheit kämen.¹³²⁶ Den Schwangerschaftsabbruch nennt er einen „Nächstenmord“ (*paricidium*).¹³²⁷

Clemens von Alexandria

Diese eindeutige ethische Bewertung des Schwangerschaftsabbruchs findet sich auch bei Clemens von Alexandria.¹³²⁸ Clemens und Origenes zeichnen sich, wie zu sehen war, durch eine platonisch beeinflusste, hierarchisch gestufte Kosmologie und auch Anthropologie aus.¹³²⁹ Wenn nun die Abtreibung bei Clemens als Mord gewertet wird, setzt dies eine Qualifizierung des Fötus als Mensch voraus, was ihn in dieser Stufenordnung über die Tiere und Pflanzen stellt (anders vielleicht als der Embryo im Frühstadium bei Tertullian, der dort ausdrücklich als *animal* und nicht als *homo* bezeichnet wird)¹³³⁰. Erstaunlicherweise geht Clemens aber noch einen Schritt weiter. Die Menschen werden bei ihm, wie oben beschrieben, eingeteilt in Menschen unterschiedlich fortgeschrittener Vervollkommnung beziehungsweise Erkenntnis („Gnosis“). Über den abgetriebenen Embryo sagt er:

Die göttliche Vorsehung (ἡ θεῖα πρόνοια)¹³³¹ erstreckt sich nicht nur auf die im Fleische. So zum Beispiel sagt Petrus in seiner

¹³²⁵ *Age iam recogitate, quantum liceat erroribus uestris ad incesta miscenda, suppeditante materias passivitate luxuriae. Imprimis filios exponitis suscipiendos ab aliqua praetereunte misericordia extranea, uel adoptandos melioribus parentibus emancipatis.* Tert., *Apol.* 9,17 (CChr.SL 1,104,76-80; Übers. Carl Becker, *Apologeticum*, 93).

¹³²⁶ Min. Fel., *Oct.* 31.

¹³²⁷ Min. Fel. *Oct.* 30,2.

¹³²⁸ Clem. Al., *Paed.* 2,10,95,3-96,1.

¹³²⁹ Vgl. Kap. 4. Dies gilt auch, wenn Clemens' (Sexual-)Ethik vor allem von stoischen Vorbildern geprägt ist. Vgl. dazu ausführlich Brown, Keuschheit der Engel, 137-155.

¹³³⁰ Tert., *De anima* 37,2 (s.o.).

¹³³¹ Zum Begriff der πρόνοια bei Clemens vgl. zuletzt Bergjan, Der fürsorgende Gott, 324-331. Leider diskutiert sie die zit. St. nicht.

Offenbarung,¹³³² daß „die Kinder, die abgetrieben wurden, das bessere Schicksal hätten, da sie einem fürsorgenden Engel übergeben würden, damit sie der Gnosis teilhaftig den besseren Aufenthaltsort erhielten und erfahren würden, was auch andere erfahren hätten, wenn ihnen das Leben im Fleische beschieden gewesen wäre“.¹³³³

Nach dem Maßstab der Vollkommenheit/Gnosis kommt den ungeborenen Föten also die höchste Stufe zu, die der Mensch in seinem Leben erreichen kann, keineswegs die niedrigste!¹³³⁴ Diese Stelle zeigt eindrücklich, daß der Erkenntnis- und Vervollkommnungsprozeß, wie Clemens ihn in seinen Werken *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* propagiert, vor allem eine Befreiung von den Leidenschaften und den anderen Quellen menschlicher Verderbtheit ist. Diejenigen Menschen, die diesen Leidenschaften noch gar nicht ausgesetzt worden sind, befinden sich deshalb auf der Stufe der vollkommenen Gnosis.¹³³⁵ Die menschlichen Biographien sind nach dieser Theologie zunächst in der Regel „Verfallsbiographien“, falls dem nicht mit dem mühsamen und oben ausführlich beschriebenen Prozeß der Angleichung an Gott begegnet wird. Daß eine solche Sicht der Dinge nicht nur den Embryo, sondern Kinder überhaupt aufwerten mußte, ist konsequent.¹³³⁶

Auch das Aussetzen von Kindern verurteilt Clemens, wenn er pagane Frauen verspottet, die Ziervögel halten, aber die eigenen Kinder aussetzen:

Diejenigen von den Frauen, die einen etwas feineren Geschmack haben, halten sich indische Vögel und medische Pfauen und legen sich scherzend mit Spitzköpfen auf die Speiselager und freuen sich über satyrähnliche Mißgeburten. Und wenn sie von Thersites erzählen hören, so lachen sie; sie selbst aber kaufen sich um teures Geld solche Thersitesgestalten und sind nicht auf ihre Ehemänner, sondern auf jene

¹³³² S.o.

¹³³³ Ἡ θεία πρόνοια <οὐ >καταστρέφει ἐπὶ μόνους τοὺς ἐν σαρκί. αὐτίκα ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησὶν <τὰ> βρέφη ἐξαμβλωθέντα τῆς ἀμείνωνος ἐσόμενα μοίρας, ταῦτα ἀγγέλω τημελοῦχῳ παραδίδοσθαι, ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνωνος τύχῃ μονῆς, παθόντα ἃ ἂν ἔπαθεν καὶ ἐν σώματι γινόμενα. Clem. Al., *Ecl.* 48,1f (GCS 17², 150,7-11; vgl. GCS.NF 11, 91,2-6 mit der hier übernommenen Konjekture in Z. 3; dazu außerdem Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* 2. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band, Erlangen/Leipzig 1890/Nachdr. Hildesheim/New York 1975, 818). Vgl. zu dieser Stelle noch Kap. 5.2.2.

¹³³⁴ Vgl. dagegen die annähernd zeitgenössische pagane Auffassung von der stufenförmigen Entwicklung des menschlichen Embryos, etwa bei Porphyrios und Galen (s.o.).

¹³³⁵ An anderer Stelle (Clem. Al., *Str.* 6,135,2) spricht Clemens unter Bezug auf Aristoteles (vgl. Aristot., *frg.* 282Rose) davon, daß der Embryo erst nach 182,5 Tagen ausgebildet sei, was aber nicht als Qualifizierung dieser Aussagen zu verstehen ist—der Schwangerschaftsabbruch ist dabei sicher nicht im Blick.

¹³³⁶ Vielleicht ist so auch die Steigerung in der Ausstattung und der Zahl von Kindergräbern besser zu verstehen, die sich an den christlichen Grabstätten seit dem 3. Jh. nachweisen läßt. Vgl. dazu Volp, *Tod und Ritual*, 54f.180.193.199f.

stolz, die „eine Last der Erde“ sind. Und um eine sittsame Witwe kümmern sie sich nicht, die doch viel mehr wert ist als ein Malteserhündchen; und einen rechtschaffenen Greis schauen sie nicht an, der doch, wie ich meine, mehr Beachtung verdiente als eine mit Geld erkaufte Mißgeburt; und ein Waisenkind lassen sie nicht einmal nahe an sich herankommen, während sie sich Papageien und die Regenpfeifer halten; ja sie setzen die im Haus geborenen Kinder aus, aber die jungen Vögel nehmen sie auf.¹³³⁷

Der direkte Vergleich zwischen Kindern und jungen Vögeln hat zweifellos die dem Leser geläufigen Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier im Blick. Bei Clemens ist es, wie zu sehen war, vor allem die Vernunft, die auch die menschlichen Kinder den Tieren überlegen machen sollte. Auch an anderer Stelle findet Clemens scharfe Worte, mit denen er die Kindesaussetzung verurteilt und, ähnlich wie Philon, mit Mord gleichsetzt.¹³³⁸

Angesichts der hohen Bedeutung, die eine klare, kontrollierte und deshalb leidenschaftslose Lebensführung für Clemens hat, hat seine Kritik an der verbreiteten Abtreibung und der Kindesaussetzung noch einen weiteren Grund: Eine von unkontrollierten Leidenschaften bestimmte und nicht auf die Zeugung von Nachwuchs ausgerichtete Sexualpraxis steht der wahren Gnosis diametral entgegen.¹³³⁹ Die Tatsache, daß diese Praxis zu ungewollten Schwangerschaften führt, ist nur eine logische Folge dieser den Verstand eintrübenden Lebensweise. Dies erklärt auch, weshalb Fragen der Sexualität bei Clemens breiten Raum einnehmen: Unreflektiertes Verhalten hier kann seiner Meinung nach zu einem wirklichen Hindernis auf dem Weg zu Gott werden.¹³⁴⁰

¹³³⁷ 'Αλλ' αἱ γε ἀστειότεραι τούτων ὄρνεις Ἰνδικοὺς καὶ ταῶνας Μηδικοὺς ἐκτρέφουσιν καὶ συνανακλίνονται τοῖς φοβοῖς παίζουσαι, σικίννοις τέρασι γανόμεναι· καὶ τὸν μὲν Θερσίτην ἀκούουσαι γελῶσιν, αὐταὶ δὲ πολυτιμήτους ὠνούμεναι Θερσίτας οὐκ ἐπ' ἀνδράσιν ὁμοζύγοις, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνοις ἀυχοῦσιν, ἃ δὴ ἄχθος ἐστὶ γῆς· καὶ χήραν μὲν παρορῶσι σωφρονοῦσαν Μελιταίου πολλῶ διαφέρουσιν κυνιδίου, καὶ πρεσβύτην παραβλέπουσι δίκαιον, εὐπρεπέστερον, οἶμαι, τέρατος ἀργυρωνήτου· παιδίον δὲ οὐδὲ προσίενται ὄρφανόν αἱ τοὺς ψιττακοὺς καὶ τοὺς χαραδριοὺς ἐκτρέφουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν οἶκοι κυϊσκόμενα ἐκτιθέασιν παῖδια, τοὺς δὲ τῶν ὀρνίθων ὑπολαμβάνουσι νεοττοὺς. Clem. Al., *Paed.* 3,4,30 (GCS 12, 253,20-30; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 8, 162f).

¹³³⁸ Clem. Al., *Str.* 2,18.

¹³³⁹ Vielleicht sind in diesem Sinne auch die Warnungen des Johannes Chrysostomos vor der Inanspruchnahme von Prostituierten zu sehen, die von ihren Freiern zu Mörderinnen (durch Schwangerschaftsabbrüche) gemacht werden. Chrys., *Hom. in Rom.* 24,4 (CPG 4427). S.u.

¹³⁴⁰ Vgl. Brown, Keuschheit der Engel, 137-155; Walter Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57, Berlin 1952, 183-219.

Laktanz

Nach den lateinisch schreibenden Autoren Tertullian und Minucius Felix (s.o.) attackiert auch Laktanz die Kindesaussetzung in scharfen Worten:

Also soll niemand glauben, jenes zuzugestehen, nämlich daß es erlaubt sei, ein Neugeborenes zu ersticken, was eine allergrößte Gottlosigkeit ist. Denn Gott haucht die Seelen ein zum Leben, nicht zum Tod. Indessen verwehren die Menschen noch unerfahrenen und einfachen Seelen das Licht, daß sie nicht selbst gegeben haben, so daß es kein Verbrechen gibt, mit dem sie sich nicht die Hände verunreinigen. Kann irgendjemand wirklich erwarten, daß sie das Blut anderer verschonen sollen, wenn sie das eigene nicht verschonen? Diese sind ohne jede Frage verdorben und ungerecht. Was ist aber mit denen, die eine falsche Anhänglichkeit dazu bringt, ihre Kinder auszusetzen? Können sie als Unschuldige gelten, die ihre Nachkommenschaft den Hunden zur Beute überlassen und, was sie selbst betrifft, sie auf grausamere Weise umbringen, als wenn sie sie erdrosselt hätten? ... Deshalb ist es genauso schändlich, Kinder auszusetzen, wie sie zu töten ..., so daß es besser ist, sich vom Verkehr mit einer Frau fernzuhalten, als mit durch Frevel befleckten Händen das Werk Gottes zu schänden.¹³⁴¹

In diesem Zusammenhang weist Laktanz noch auf das übliche Schicksal ausgesetzter Kinder hin. Sie würden in die Sklaverei verkauft und endeten als Prostituierte. Selbst wenn es anders käme, so bliebe doch die spätere Gefahr des Inzestes, wie das Beispiel des Oedipus zeige. Ähnlich wie Philon und Clemens von Alexandrien setzt Laktanz die Kindesaussetzung ansonsten mit der Kindstötung gleich. Der Text ergibt nur dann einen Sinn, wenn man die Kindesaussetzung als eine weit verbreitete Praxis voraussetzen kann, die gleichwohl in der Zeit des Laktanz vielleicht auch unter seinen paganen Lesern zu einem gewissen Unbehagen geführt hat. Am Ende des Zitats suggeriert er, daß es einen Zusammenhang zwischen einer lockeren Sexualmoral und der Praxis der Kindesaussetzung gibt. Dennoch ist die zentrale Begründung seiner scharfen Verurteilung nicht mehr eine ursächlich verfehlte Geschlechtlichkeit des Menschen, sondern gerade Gottes Urheberschaft für das Leben des Kindes. Eine Kindesaussetzung ist deshalb auch eine Verletzung der Ehre Gottes, der für die letztlich von ihm selbst geschaffenen Men-

¹³⁴¹ *Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae uel maxima est impietas; ad uitam enim Deus inspirat animas, non ad mortem. Uerum homines, ne quod sit facinus, quo manus suas non pollutant, rudibus adhuc et simplicibus animis abnegant lucem non a se datam. Expectet uero aliquis ut alieno sanguini parcant, qui non parcant suo: sed hi sine ulla controuersia scelerati et iniusti. Quid illi, quos falsa pietas cogit exponere? possunt innocentes existimari, qui uiscera sua in praedam canibus obijciunt, et quantum in ipsis est, crudelius necant, quam si strangulassent? ... Tam igitur nefarium est exponere, quam necare ...satius est ut se ab uxoris congressione contineat, quam sceleratis manibus Dei opera corrumpat.* Lact., *Inst.* 6,20,17-25 (CSEL 19/1,558,20-559,21).

schen sorgen wird.¹³⁴² Insofern „entweicht“ die Kindesaussetzung mit „durch Frevel befleckten Händen“ (*sceleratis manibus*) gewissermaßen das heilige und reine Werk Gottes.

Augustinus

Auch Augustinus lag offenbar eine von der Septuaginta abhängige Version von Ex 21,22f (mit der Unterscheidung *formatus/non formatus*) vor. Er gibt in diesem Zusammenhang eine Diskussion wieder, die sich an diesem Text offenbar immer wieder entzündete:

Wenn (die Schrift) nicht gewollt hätte, daß die nicht ausgebildete Leibesfrucht einen Menschenmord bedinge, so hätte sie offenkundig nicht als Mensch betrachtet, was in dieser Form im Mutterleib getragen wird. Hier pflegt die Frage über die Seele erörtert zu werden,¹³⁴³ ob das, was nicht ausgestaltet ist, auch als nicht beseelt verstanden werden könne und deshalb kein Menschenmord vorliege, weil nicht entseelt (nicht getötet) genannt werden könne, was bisher keine Seele hatte. (Die Schrift) fährt nämlich fort und sagt: „Wenn (der Embryo) aber ausgestaltet war, dann wird er Seele für Seele geben.“ Was soll dies hier aber anderes bedeuten als „er selbst soll sterben“?¹³⁴⁴

Es kann nicht überraschen, daß in seiner Auslegung das grundsätzliche anthropologische Problem, ob es sich bei dem Embryo um ein mit der vollen menschlichen Würde ausgestattetes Geschöpf handelte, eine Rolle spielt. Augustin zeigt im folgenden ein gewisses Unbehagen gegenüber diesem Bibeltext, auch wenn er sich auf Grund der Textvorgabe der tertullianesischen Position annähert, nach der erst ein völlig ausgebildeter Embryo Anteil an der vollen Menschenwürde hat und seine Tötung als Mord zu behandeln sei. Im vermutlich kurz darauf entstandenen *Enchiridion* setzt er sich mit der Frage der leiblichen Auferstehung von Frühgeburten und abgetriebenen Embryonen auseinander. Dort kommt er zu dem Schluß, daß selbst eine Leibesfrucht, die *non formatus* ist, auferstehen wird, weil in der eschatologischen Vollendung auch die Ausformung des Embryos möglich sein müsse. Zu einer abschließenden

¹³⁴² Lact., *Inst.* 6,20,24 (nicht zit.). Vgl. Mt 6,25-34.

¹³⁴³ Vielleicht bezieht sich Augustin hier auf eine in einem Briefwechsel zwischen Basilios von Cäsarea und Amphilochius von Ikonium wiedergegebene Diskussion, die etwa eine Generation früher stattgefunden hatte (Bas. Caes., *Ep.* 118, Can. 2 und 8). Basilios mochte sich daran jedoch nicht beteiligen, weil es sich für ihn bei einem Schwangerschaftsabbruch in jedem Fall um einen „Mord“ handelte.

¹³⁴⁴ *Quod uero non formatum puerperium noluit ad homicidium pertinere, profecto nec hominem deputauit quod tale in utero geritur. Hic de anima quaestio solet agitari, utrum quod formatum non est, ne animatum quidem possit intelligi, et ideo non sit homicidium, quia nec examinatum dici potest, si adhuc animam non habebat. Sequitur enim et dicit, Si autem formatum fuerit, dabit animam pro anima. Ubi quid aliud intelligitur, nisi, et ipse morietur?* Aug., *Hept.* Ex 80 (CChr.SL 33,111,1421-1428).

Haltung gelangt er jedoch nicht, sondern er fragt stattdessen, ob überhaupt von Menschen zu entscheiden sei, wann ein Embryo ein Mensch ist und beispielsweise im Fall eines Schwangerschaftsabbruchs aufersteht, und ob und bis wann eventuell noch nicht.¹³⁴⁵

Weitere christliche Stimmen

Diese Ablehnung zieht sich wie ein roter Faden durch die materiale christliche Ethik der Antike. Gerade im Westen läßt sich dabei ein Gegensatz zwischen den theoretischen Stellungnahmen der christlichen Autoritäten und der allgemein verbreiteten Praxis des römischen Alltagslebens beobachten.

In seiner Polemik gegen den römischen Bischof Calixtus prangert etwa Hippolyt (vor 170-235) jene Christinnen an, die zu Mitteln der Empfängnisverhütung und Abtreibung griffen, um die Geburt von Kindern zu verhindern, die von Männern niederen Standes gezeugt worden waren. Calixtus, der diese Praxis angeblich dadurch billigte, daß er solche Verbindungen zwischen Partnern ungleicher Herkunft sanktionierte, wird von Hippolyt als ein „Lehrer von Mord und Ehebruch in einem“ bezeichnet.¹³⁴⁶ Auch Cyprian etwa versteht den Embryo als Menschenleben und bezeichnet einen durch einen Fußtritt ausgelösten Schwangerschaftsabbruch als Mord.¹³⁴⁷ Ambrosius klagt die bei armen wie wohlhabenden Römern gängige Praxis folgendermaßen an:

Ärmere verstoßen ihre Kleinen, setzen sie aus und verleugnen Findelkinder. Selbst Reiche töten, damit ihr Vermögen sich nicht auf zu viele verteile, die eigene Leibesfrucht im Schoße, führen durch fruchtabtreibende Säfte schon im Mutterschoß den Tod der eigenen leiblichen Kinder herbei.¹³⁴⁸

Basilios von Cäsarea,¹³⁴⁹ Johannes Chrysostomos¹³⁵⁰, Ambrosius¹³⁵¹ und Hieronymus¹³⁵² stimmen dieser Beurteilung im wesentlichen zu.¹³⁵³

¹³⁴⁵ Aug., *Ench.* 23 (insbes. 23,86). Vgl. z. St. Fulbert Cayré, Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême: AThA 12 (=13) (1952) 131-143.

¹³⁴⁶ Hipp., *Ref.* 9,12,25. Vgl. zu dieser Stelle noch Jan Hendrik Waszink, Art. Empfängnis. B. Christlich: RAC 4 (1959) 1254.

¹³⁴⁷ Cyp., *Ep.* 52,2f.

¹³⁴⁸ *Pauperiores abijciunt paruulos, et exponunt, et deprehensos abnegant. Ipsi quoque diuites, ne per plures suum patrimonium diuidatur, in utero proprios necant fetus, et parricidalibus succis in ipso genitali aluo pignora sui uentris extinguunt.* Ambr., *Hex.* 5,58 (CSEL 32/1, 184,17-21; Übers. nach Johannes E. Niederhuber, BKV² 17,212).

¹³⁴⁹ Bas. Caes., *Ep.* 118, Can. 2 und 8. Basilios ist die o.g. Unterscheidung zwischen voll und nicht voll ausgebildetem Embryo bekannt, er hält dies jedoch für eine Spitzfindigkeit, die an der Tatsache des „Mordes“ nichts ändert (s.o.).

¹³⁵⁰ Chrys., *Hom. in. Rom.* 24,4 (CPG 4427).

¹³⁵¹ Ambr., *Hex.* 5,58.

¹³⁵² Hier., *Ep.* 22,13.

Auch zahlreiche altkirchliche Synoden übernehmen die Verurteilung der Abtreibung als Mord.¹³⁵⁴

Die Gesetzgebung Konstantins und seiner Nachfolger

Der erste christliche Kaiser Konstantin änderte 331 die Gesetzgebung dahingehend, daß derjenige, der ein ausgesetztes Kind mit Zustimmung der leiblichen Eltern aufzog, über dessen rechtlichen Status (als Sklave) frei entscheiden konnte; gleichzeitig verbot er die Kastration zum Eunuchen. Beide Maßnahmen kamen der faktischen Situation der ausgesetzten Kinder vermutlich entgegen, weil sie die Chancen verbesserten, von Adoptiveltern in Obhut genommen zu werden.¹³⁵⁵

Spätestens unter dem christlichen Kaiser Valentinian (374) wurde die Kindesaussetzung zu einem Kapitalverbrechen.¹³⁵⁶ Seit dem Jahr 529 erhielten die im römischen Rechtsbereich ausgesetzten Kinder außerdem grundsätzlich den Status eines Freigeborenen. Gesetzliche Regelungen zum Schwangerschaftsabbruch kennt jedoch auch die Gesetzgebung christlicher Kaiser nicht. Auch ist der Einfluß der christlichen Denker auf die genannten Gesetze nur schwer nachzuweisen. Auch in der Sklavengesetzgebung etwa wurden in der Spätantike „Humanisierungstendenzen“ beobachtet, bei denen kein christlicher Einfluß vorauszusetzen ist.¹³⁵⁷ Die sehr eindeutigen zitierten Stellungnahmen gegen die Kindesaussetzung, den Schwangerschaftsabbruch und die Kindstötung stehen also wohl zumindest in einem Zusammenhang mit ethischen Tendenzen, die auch von der paganen Ethik zu dieser Zeit häufiger vertreten wurde, was, wie zu sehen war, auf der Grundlage der diskutierten Texte durchaus naheliegt.

¹³⁵³ Vgl. außerdem—ähnlich der o.g. Darstellung in der Petrusapokalypse—*Vis. Pauli* 40.

¹³⁵⁴ Vgl. *Can.* 63 und 68 der Synode von Elvira, *Can.* 21 der Synode von Ancyra, *Can.* 2 der Synode von Lerida und *Can.* 91 der Trullanischen Synode.

¹³⁵⁵ Vgl. dazu die Belege bei Boswell, *Kindness of Strangers*, 71-73.

¹³⁵⁶ *Cod. Theod.* 9,14,1; vgl. *Cod. Iust.* 8,51,2 und *Cod. Iust.* 9,16,7.

¹³⁵⁷ Vgl. in diesem Sinne etwa Charles und Luce Piétri, *Das Entstehen der einen Christenheit* (250-430), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur* 2, hg. von Norbert Brox, Freiburg 1996, 227-231. Vgl. dazu die im Kap. 1 genannte Lit. zur Sklaverei. Der ältere Forschungsstand in dieser lange Zeit kontrovers diskutierten Frage findet sich etwa bei Hans Langenfeld, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II.*, Ant. 1/26, Bonn 1977.

Zusammenfassung

1. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung wurden in der graeco-römischen Gesellschaft, insbesondere in der hier zur Debatte stehenden Zeit bis etwa 200 n.Chr., als Formen der Geburtenkontrolle akzeptiert. Ablehnende Stimmen wie die des Musonius Rufus bleiben zunächst eher die Ausnahme. Auch die alttestamentliche und rabbinische Literatur äußert sich zumindest nicht ausdrücklich gegen Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung, obwohl sich in Teilen der rabbinischen Schriften später eine deutliche Position gegen einen Geschlechtsverkehr finden läßt, der nicht der Zeugung von erwünschtem Nachwuchs dient.

2. Im 1. Jahrhundert n.Chr. spricht sich Philon von Alexandrien gegen die Kindesaussetzung aus; die nur etwas jüngere apokalyptische Literatur und die Didache verurteilen den Schwangerschaftsabbruch aufs Schärfste. Während sich Philons Position aus seiner Sexualethik erklären läßt, ist der Ursprung für die scharfe Haltung der ebenfalls noch jüdisch geprägten anderen Texte nicht wirklich zu klären. Mit ihnen beginnt jedenfalls die lange Geschichte der christlichen Ablehnung von Schwangerschaftsabbrüchen.

3. Bei all dem sind zwei Argumentationsebenen zu unterscheiden: Ein Teil der christlichen Autoren (Justin, Tertullian, Minucius Felix, Hippolyt, Clemens Alexandrinus, Chrysostomos) verurteilte Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung, weil sie als Folge einer verfehlten Sexualethik galten. Insbesondere bei Clemens von Alexandrien, der vielleicht Musonius Rufus' und sicher Philons Position kannte, ist dieser Gedanke eine notwendige Konsequenz aus seiner Zielbestimmung des Menschseins: Die Zeugung unerwünschten Nachwuchses ist schlicht das äußere Zeichen des Sieges der Leidenschaften über den Logos und damit Zeichen der Gottferne der Menschen.

4. Nachdem bereits die Didache den Embryo als *πλάσμα θεοῦ* bezeichnet hatte, verfährt eine zweite Art der Argumentation noch dezidierter „anthropologisch“: Der Embryo wird bei Athenagoras,

Tertullian und Augustinus (Embryo als *forma completa*), Minucius Felix, Clemens Alexandrinus, Laktanz, Cyprian, Ambrosius und Johannes Chrysostomos als Mensch aufgefaßt (auch wenn ihm die „Seele“ gegebenenfalls noch fehlt), und deshalb wird der Schwangerschaftsabbruch als Mord verurteilt. All diesen Autoren gemein ist die Überzeugung von der Urheberschaft Gottes am Leben des Menschen, weshalb die schöpfungstheologisch begründete Würde des Menschen auch dem Embryo zukommt. Gerade weil diese Auffassung in starkem Gegensatz zur gesellschaftlichen Realität steht, läßt sich die ganz durchgängige Verurteilung von Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung kaum anders als direkte ethische Konkretion der im Kapitel 4 dargestellten Auffassung der Kirchenväter von der Würde des Menschen verstehen.

5.2 DIE EINSTELLUNG ZU MENSCHEN MIT BEHINDERUNGEN

Sehr viel schwieriger ist die Einstellung der antiken christlichen Denker und der Christen überhaupt zu Menschen mit Behinderungen zu erheben. Erkenntnisse in dieser Frage wären ausgesprochen aufschlußreich, weil sich aus den in Kap. 4 beschriebenen anthropologischen Entwürfen zahlreiche Fragen im Zusammenhang mit Menschen mit Behinderungen ergeben—vor allem die, ob die sich bis zu Augustin herausbildende Vorstellung von der besonderen Würde des Menschen tragfähig bleibt, wenn sie nicht nur körperlich und geistig unversehrte oder idealgestaltete Menschen im Blick hat. Ein kurzer Blick auf die Liste der menschlichen Kennzeichen, die in der christlichen Literatur als Zeichen für die Sonderstellung des Menschen auftauchen, macht das Problem deutlich (*status rectus*, Vernunft—*ratio*—*λόγος*, Hand, Gotteserkenntnis etc.). Ähnlich wie in der Frage der Abtreibung und der Kindesaussetzung geht es dabei aber auch um konkrete ethische Implikationen der Anthropologie, wie sie uns bei der gängigen Aussetzung von Kindern mit Behinderungen ja bereits begegnet sind. Leider ist dies ein für den Bereich der Alten Kirche noch fast völlig unbearbeitetes Gebiet, und auch die nichtchristlichen Quellen sind bisher nicht genügend erschlossen.¹³⁵⁸ Dabei mußte die sich entwickelnde christliche Anthropologie zumindest theoretische Konsequenzen für den Umgang mit Menschen mit Behinderungen haben, denn auch das wird durch die Frage der Kindesaussetzung deutlich. Dazu gesellt sich ein erhebliches methodisches Problem: In der Frage menschlicher Behinderungen stößt man schnell auf fundamentale Perzeptionsunterschiede zwischen den heutigen und den antiken Gesellschaften, wie bereits jeder Versuch zeigt, „Behinderung“ sinnvoll zu definieren. Bis heute gibt es keinen wirklichen Konsens für eine solche universale Bestimmung, weil sie eine Norm von „Nichtbehinderung“ voraussetzt, die extrem zeit- und umweltabhängig

¹³⁵⁸ S. aber Robert Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London 1995, der allerdings bis auf einen kurzen Hinweis auf Augustinus keine christlichen Quellen berücksichtigt. Ganz ohne Bezug auf das Christentum bleibt Herbert Grassl, *Behinderte in der Antike. Bemerkungen zur sozialen Stellung und Integration*: Hans Kloft, *Sozialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik*, GrB.Suppl. 3, Graz 1988, 35-44; für erzählende nichtchristliche Quellen der Antike s. außerdem Hans-Jörg Uther, *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Fabula Supplement-Serie B 5, Berlin/New York 1981. Für das Neue Testament, leider ebenfalls ohne altkirchliche Quellen, vgl. jüngst Josef Neumann, *Behinderung*: NTAK 2 (2005) 70-72; ders., *Besessenheit*: ebd., 73-76. Bendemann/Neumann, *Krankheit und Gesundheit*, ebd., 66-70 (jeweils mit aktueller Lit.); John Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis 2000; Hector Avalos, *Health Care and the Rise of Christianity*, Peabody 1999.

ist.¹³⁵⁹ Dies ist besonders offensichtlich, wenn es um körperliche „Mißbildungen“ geht, wie die Ethnologie des letzten Jahrhunderts gezeigt hat: Was in einigen Gesellschaften als normal gilt, kann in anderen als Mißbildung oder Unterentwicklung interpretiert werden.¹³⁶⁰

Während außerdem für nahezu alle heutigen Definitionen die Ursache der Behinderung unerheblich ist und ihre Art im Vordergrund steht (vor allem die Unterscheidung zwischen körperlichen und geistigen Behinderungen),¹³⁶¹ war es in der Antike häufig für das weitere Schicksal der Betroffenen ganz entscheidend, ob es sich bei der Behinderung etwa um eine Deformation von Geburt an oder um eine im Krieg oder Arbeitsleben erlittene Versehrtheit handelt, oder ob gar wie im Fall der Epilepsie eine „dämonische Ursache“ hinter der Krankheit oder der Behinderung vermutet wurde.¹³⁶² Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit: Die meisten modernen Begriffsbestimmungen definieren Behinderung als eine Normabweichung. Das heißt, in der Regel ist Behinderung durch das definiert, was „normal“ ist.¹³⁶³ Dies war in der Antike etwas anderes als heute. Der Stand der antiken Medizin und vor allem des antiken Gesundheitswesens sorgte dafür, daß relativ einfache Krankheiten oder Unfälle zum Verlust von Fähigkeiten wie Gehen, Sehen, Hören, Lernen oder Arbeiten führten. Der *Americans with Disability Act* von 1990 ver-

¹³⁵⁹ Dies ist der Grund dafür, daß Robert Garland seine erwähnte Studie „The Eye of the Beholder“ betitelt, was soviel heißt wie „vom Standpunkt des Betrachters aus zu sehen...“.

¹³⁶⁰ Ein berühmtes Beispiel ist das „Hummerscheren-Syndrom“, an dem die meisten Mitglieder eines afrikanischen Stammes leiden (statt der Fußzehen besitzen diese Eingeborenen zwei große Klauen an jedem Fuß), weshalb die Minderheit der Stammesmitglieder mit fünf Zehen an jedem Fuß als unterentwickelt und gesellschaftlich minderwertig angesehen werden. Quelle bei Garland, *Eye of the Beholder*, Taf. 64.

¹³⁶¹ Erheblich ist in Deutschland die Ursache der Behinderung lediglich für gesetzliche Leistungsansprüche (Renten-, Kranken- oder Unfallversicherung, Kriegsopferversorgung oder Eingliederungshilfe).

¹³⁶² Im Neuen Testament werden auch anderen Behinderungen „dämonische“ Ursachen unterstellt, teils mit, teils ohne Verbindung zur Epilepsie, so der Behinderung der verkrümmten Frau (Lk 13,11) und der Stummheit des Jungen in Mk 9,17.25. Stummheit wird auch nach Mt 9,32 und Lk 11,14 von Dämonen verursacht, nach Mt 12,22 auch Blindheit. Welch große Bandbreite philosophisch-kosmologischer und gesellschaftlicher Fragen durch die Akzeptanz oder Nichtakzeptanz dämonischer Ursachen von Behinderungen (und ihrer Heilung durch Exorzismen) betroffen ist, demonstrierte exemplarisch etwa jüngst Santiago Guijarro, *Die politische Wirkung der Exorzismen Jesu. Gesellschaftliche Reaktionen und Verteidigungsstrategien in der Beelzebul-Kontroverse: Wolfgang Stegemann/Bruce J. Malina/Gerd Theißen* (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 64-74.

¹³⁶³ Die in Deutschland am häufigsten zit. Def. von Behinderung findet sich § 21 SGB IX: „Menschen sind behindert, wenn ihre körperliche Funktion, geistige Fähigkeit oder seelische Gesundheit mit hoher Wahrscheinlichkeit länger als sechs Monate von dem für das Lebensalter typischen Zustand abweichen und daher ihre Teilhabe am Leben in der Gesellschaft beeinträchtigt ist.“ Auch in der Definition der Weltgesundheitsorganisation ist Behinderung als Normabweichung definiert.

suchte die Definition als Normabweichung ausdrücklich zu vermeiden. Er definiert Behinderung deshalb als

a physical or mental impairment that substantially limits one or more of the major life activities ...: performing manual tasks, walking, seeing, hearing, speaking, breathing, learning and working.¹³⁶⁴

Auch diese Definition ist deshalb für die Antike nicht wirklich weiterführend, weil „major life activities“ damals ab einem gewissen Lebensalter eben nicht mehr selbstverständlich waren.¹³⁶⁵ Mit anderen Worten: Wenn man „Behinderung“ als Normabweichung definiert—was sinnvoll ist, denn nur dann wird es ethisch, kulturell und anthropologisch relevant—dann fällt eine erhebliche Einschränkung der „major life activities“ in der Antike in der Regel nicht unter diese Definition. Jemand, der infolge von Krankheit, Unfall oder Kriegseinsatz schlecht sehen, hören, gehen kann, wich kaum vom antiken „Normalfall“ ab. Aber angeborene Behinderungen, das heißt fehlende Fähigkeiten im Hinblick auf die hauptsächlichen Lebensaktivitäten, stellten Ausnahmen dar, womit sich in diesen Fällen die ethische Frage nach dem Umgang mit angeborenen „Mißbildungen“ stellt. Ich schlage deshalb vor, zwischen vier Gruppen von Behinderungen beziehungsweise Krankheiten zu unterscheiden, die auf ähnliche Weise vom antiken Menschen wahrgenommen und eingeschätzt wurden:

1. in der Antike überaus weit verbreitete, ganz offensichtlich „selbst erworbene“ körperliche Behinderungen, also körperliche „Versehrtheiten“ wie etwa der Verlust von Extremitäten, Querschnittslähmung nach einem Unfall, im Krieg erlittene Erblindungen etc. Zu dieser Gruppe will ich auch angeborene, aber etwa bei der Geburt nicht immer sofort erkennbare Behinderungen zählen (vor allem Blindheit und Taubheit);
2. die für unsere Frage hauptsächlich relevanten angeborenen und nach außen hin unmittelbar auffälligen körperlichen Behinderungen („Mißbildungen“);

¹³⁶⁴ Der volle Titel lautet *Americans with Disability Act to Establish a Clear and Comprehensive Prohibition of Discrimination on the Basis of Disability*. Zit. nach <http://www.usdoj.gov/crt/ada/pubs/ada.txt> (24.5.2004).

¹³⁶⁵ Dies ist auch paläopathologisch gut belegt, zumal etliche antike Gräberfelder inzwischen daraufhin untersucht worden sind. Vgl. etwa Mirko D. Grmek, *Diseases in the Ancient Greek World*, Baltimore 1989/Nachdr. 1995, 59. Auch Neumann, *Behinderung*, 70, versucht mit seiner Definition als „eingeschränkte[m] Gebrauch von Körperteilen und (Sinnes-)Organen, deren Gestalt durch Krankheit, Unfall oder ohne primär erkennbare Ursache seit Geburt verändert ist“, die Normabweichung nicht in den Vordergrund zu stellen, räumt aber sofort ein, daß „der Begriff... den Aspekt der Funktion, deren morphologische Entsprechung (gemessen am meist unreflektierten Bild vom ‚normalen‘ Körper) die ‚Mißbildung‘ ist“, betont.

3. Epilepsie und außerdem solche permanenten Krankheiten und Behinderungen, die wie die Epilepsie überwiegend auf dämonische Ursachen zurückgeführt wurden;

4. geistige Behinderungen (Verhaltensstörungen, Lernstörungen, extrem niedrige Intelligenz etc.). Über diese Art von Behinderungen finden sich in den Quellen leider keine Aussagen, die über das zu den anderen Arten von Behinderungen Gesagte hinausgehen, weshalb sie in den ersten drei Abschnitten mitzubehandeln sind.¹³⁶⁶

5.2.1 Erworbene Behinderungen

Körperlich unversehrt auf die Welt gekommene Römer und Griechen hatten ein hohes Risiko, im Laufe ihres Lebens wichtige Körperfunktionen einzubüßen, sei es infolge von Kriegsverletzungen, infolge von Arbeitsunfällen oder von Krankheiten. Nur wohlhabendere Zeitgenossen hatten Zugang zu ärztlicher Versorgung, weshalb bereits einfache Verletzungen permanente Versehrtheit zur Folge haben konnten.¹³⁶⁷ So bemerkt Cornelius Celsus, daß bereits eine einfache Oberschenkelfraktur in der Regel zu lebenslanger Behinderung führte.¹³⁶⁸ Ältere Mitglieder der Gesellschaft hatten—bei relativ geringer Lebenserwartung—in aller Regel mit körperlichen Beeinträchtigungen zurechtkommen, die heute als „Schwerbehinderung“ definiert würden: stark abnehmendes Sehvermögen/Blindheit, Taubheit und fortschreitende Invalidität. Die Folgen solcher erworbener Behinderung waren außerordentlich stark von der sozialen Position der Betroffenen abhängig. Wer sich Sklaven leisten konnte, hatte möglicherweise eine Versorgung, die mit modernen Pflegeleistungen hätte konkurrieren können. Wer von der eigenen Arbeitsleistung abhängig war, wurde, da es abgesehen von der eigenen Verwandtschaft kein „soziales Netz“ für diese Fälle gab, sehr schnell an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Platon forderte deshalb

¹³⁶⁶ Vgl. zum Problem Owsei Temkin, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, 2. Aufl. Baltimore/London 1994, 3-81.

¹³⁶⁷ Vgl. jedoch zur staatlichen Fürsorge für verdiente Kriegsinvaliden Grassl, *Behinderte*.

¹³⁶⁸ Cornelius Celsus, *De medicina* 8,10,5. Aulus Cornelius Celsus schreibt zur Zeit des Kaisers Tiberius (14–37 n.Chr.) über die Medizin (dies ist der einzige erhaltene Teil eines großen enzyklopädischen Werkes). Er steht in der Tradition der sogenannten alexandrinischen Schule in der Medizin (s.u.). Vgl. dazu Johannes Ilberg, *A. Cornelius Celsus und die Medizin in Rom*: NJKA 19 (1907) 377-412 (= Hellmut Flashar [Hg.], *Antike Medizin*, WdF 221, Darmstadt 1971, 308-360); z.St. noch Garland, *Eye of the Beholder*, 21. Zum Thema der Behinderung im paganen Griechenland vgl. außerdem Nicholas Vlahogiannis, *Disabling Bodies: Dominic Montserrat* (Hg.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London/New York 1998, 13-36.

sogar ausdrücklich, daß es in einem idealen Staat kein Mitleid mehr mit jenen geben solle, die nicht rasch wieder von selbst gesunden.¹³⁶⁹

Andererseits hatte die griechische Heilkunde ein hochdifferenziertes Ärzteswesen hervorgebracht, das zahlreiche chirurgische Verletzungen erfolgreich behandeln konnte. Es gab weltweit anerkannte Ärzteschulen, die bekanntesten auf Kos und in Alexandria, die über nahezu 1000 Jahre hinweg ein effektives System der Ausbildung betrieben. Das Sezieren von Leichen wurde durch die vorherrschende dualistische Anthropologie vielleicht erleichtert, aber offenbar nur in Alexandria kontinuierlich und erfolgreich geübt.¹³⁷⁰ In Rom gab es lange Zeit Widerstand gegen die griechische Heilkunde, berühmt ist die Polemik des Cato dagegen.¹³⁷¹ Das griechische Gesundheitswesen setzte sich dennoch spätestens in der Kaiserzeit auch im Westen durch.¹³⁷²

Abgesehen von dieser aus Quellen gut zu erhebenden faktischen Situation gibt es jedoch keine tiefergehende ethische Reflexion über den Umgang mit erworbenen Behinderungen in der erhaltenen Literatur. Die antiken Quellen berichten etwa nicht davon, daß es als eine besondere ethische Verpflichtung gegolten hätte, sich für diese Menschen einzusetzen, oder daß man mit ihnen grundsätzlich besonders grausam oder unmenschlich verfahren wäre.

Dazu kommt, daß die Zeit, die hier im Blick ist (2. bis frühes 5. Jahrhundert), keineswegs als eine Blütezeit der antiken Medizin zu bezeichnen ist. Der letzte berühmte und allgemein in Ehren gehaltene Arzt des Altertums war Galen (129-199 n.Chr.), und erst mit Oribasius gab es in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wieder einen medizinischen Schriftsteller einiger Prominenz. Deshalb hat man diese Zeit auch zu „den dunkelsten Epochen“ der Medizin gezählt¹³⁷³ und einen Zusammenhang zwischen einer zunehmenden Geringschätzung der als positivistisch eingeschätzten ärztlichen Wissenschaft und den florierenden Strömungen des Neuplatonismus, der Mysterienreligionen, der Gnosis und nicht zuletzt dem Christentum unterstellt.¹³⁷⁴ Jedenfalls versiegen seit dem späten 2. Jahrhundert die erhaltenen literarischen medizinischen Quellen auf auffallende Weise, weshalb sich letztlich über die Haltung der Medizin zu erworbenen Behinderungen seit dieser Zeit

¹³⁶⁹ Pl., R. 409E-410A und R. 460C. Dahinter steht freilich in erster Linie ein Perfektabilitätsdenken, das Krankheit und Behinderung als Imperfektion versteht, die im idealen Staat *per definitionem* kein Existenzrecht hat.

¹³⁷⁰ Vgl. dazu Ludwig Edelstein, *Die Geschichte der Sektion in der Antike: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin* 3/2, Berlin 1932, 100-156.

¹³⁷¹ Vgl. Plin., *Nat. hist.* 29,12-28.

¹³⁷² Vgl. dazu Rudolf Herzog, *Art. Arzt: RAC* 1 (1950) 720-724.

¹³⁷³ Temkin, *Geschichte des Hippokratismus*, 417.

¹³⁷⁴ Ebd., 417-420.

wenig Genaues sagen läßt. Anders sieht es jedoch mit Stellungnahmen der christlichen Theologie aus.

Christliche Stellungnahmen

Die Einstellung der christlichen Autoren zu und der Umgang mit erworbenen Behinderungen ist grundsätzlich vergleichbar mit der Haltung zu Medizin und Krankheit überhaupt.¹³⁷⁵ Die Quellen nennen einige Beispiele für Christen, die der Meinung waren, daß Krankheit und Behinderung gottgegeben seien und deshalb auch nur Gott für Heilung und Linderung zuständig sei. So sah Tatian die Inanspruchnahme von medizinischen Heilmitteln als Werk der Dämonen, die die Menschen vom alleinigen Vertrauen auf Gottes Fürsorge abhalten wollen.¹³⁷⁶ Die dualistische Kosmologie der Gnosis, der Tatian nahestand, hatte hier also Konsequenzen für den Umgang mit körperlichen Gebrechen. Auch andere christliche Kreise, in denen rigoristische Askese geübt wurde, lehnten medizinische Linderung ab, wenn diese vom selbstgewählten Anachoretentum abzulenken drohte.¹³⁷⁷ Makrina, die Schwester Gregors von Nyssa, weigerte sich dagegen nach Auskunft ihres Bruder deshalb, Ärzte zu empfangen, weil sie Scheu vor unsittlicher Entblößung hatte.¹³⁷⁸ Im großen und ganzen nahmen die Kirchenväter jedoch das Erbe der klassischen Heilkunst positiv auf, wann immer es für die Menschen nützlich erschien. Dies gilt etwa für die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, für Clemens von Alexandrien und Origenes, für Tertullian und Cyprian, für Eusebius von Cäsarea und die großen Kappadokier.¹³⁷⁹ Wenn sie die populäre, durch eine dichotome Anthro-

¹³⁷⁵ Die Lit. zum Thema Krankheit und Medizin im Christentum insbes. der neutestamentlichen Zeit ist vor allem seit den 1990er Jahren erheblich angewachsen. In der angelsächsischen Forschung wurde das Thema schon etwas früher entdeckt (deutlich wurde der Bedarf bereits durch die Untersuchung von Heilungstheologien und ihnen folgender nordamerikanischer Gemeindebewegungen zwischen 1947 und 1974 durch David Edwin Harrell, *All Things are Possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*, Bloomington 1975—s. auch den *bibliographical essay* ebd., 240-254). S. zu diesem Phänomen zuletzt Christopher H. Grundmann, *Heilung als Thema der Theologie*: ThLZ 130 (2005) 231-246 (mit Lit.). Ein Literaturüberblick findet sich auch bei Dörnemann, *Krankheit und Heilung*, 1-5.35-57, sowie für die spätere Zeit demnächst bei Christian Schulze, *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken*, STAC 27, Tübingen 2005. Vgl. dazu noch die Ausführungen zu der—anthropologisch interessanten—Position des Johannes Chrysostomos in Kap. 4.

¹³⁷⁶ Tatian, *Or.* 16,7-17,9. Diese Polemik bezieht sich jedoch m.E. in erster Linie auf die Epilepsie und verwandte Krankheiten, s.u.

¹³⁷⁷ Vgl. dazu Hermann Josef Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn 1958, 15f; Dörnemann, *Krankheit und Heilung*, 190.

¹³⁷⁸ Greg. Nyss., *Vita Macr.* 992-999.

¹³⁷⁹ S. dazu neben Frings, *Medizin und Arzt*, noch Schulze, *Medizin*; Dörnemann, *Krankheit und Heilung*, 80-298 (296: „eine strikte Trennung von Glaube und Wissenschaft ist der christlichen Antike fremd“); Raymond Le Coz, *Les pères de L'église grecque et la*

pologie geprägte Aufteilung der Medizin als einer Heilkunde für den Körper und der Philosophie als einer Heilkunde für die Seele aufgriffen,¹³⁸⁰ beließen sie dem Mediziner seine Zuständigkeit für den Körper, aber Jesus Christus wurde zum Arzt der Seele erklärt.¹³⁸¹ Die hagiographische Literatur der Alten Kirche ist voll von wundersamen Heilungen erworbener Behinderungen,¹³⁸² und das Gebet um Heilung scheint zu allen Zeiten Teil der christlichen (und nichtchristlichen)¹³⁸³ Frömmigkeitspraxis gewesen zu sein.¹³⁸⁴

Anders sieht es mit der theoretischen Beschäftigung mit der medizinischen Anthropologie aus.

Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz bemühten sich um eine theologische beziehungsweise anthropologische Deutung von erworbener Behinderung und ihrer Heilung. Gregor von Nyssa sah erfolgreiche Heilungen von solchen Behinderungen als Beweis für die Inkarnation, denn darin verbinde sich Göttliches mit Menschlichem, dem Sterblichen werde von Gott Leben zugeführt.¹³⁸⁵ Gregor von Nazianz erschien eine dichotome Anthropologie hilfreich, um Krankheit und Behinderung einen positiven Sinn abzugewinnen:

Was leidet an dir? Was ist lahm? Der Körper? Ich bin bereit, dich zu unterstützen; ja, ich habe dich unterstützt, und wie Jakob bin ich mit väterlichen Segenssprüchen gestärkt worden. Oder ist der Geist leidend und lahm? Wann ist der Geist stärker und wärmer als jetzt, wenn die Kräfte des Fleisches sich vor ihm zurückziehen, wie vor dem Licht genau das schwindet, was lichtscheu ist und den Glanz verhindert? Geist und Fleisch liegen in der Regel mit sich in Kampf und Streit. Dem Körper geht es gut, wenn die Seele krank ist; die Seele aber

médecine: BLE 98 (1997) 137-154; Hanns Christof Brennecke, Heilen und Heilung in der Alten Kirche: Martin Evang/Helmut Merklein/Michael Wolter (Hg.), Eschatologie und Schöpfung, FS Erich Gräßer, BZNW 89, Berlin/New York 1997, 23-45; Kudlien, Gesundheit, 902-945; Diepgen, Geschichte der Medizin 1, 162-165.191-194; ders., Die Theologie und der ärztliche Stand, Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter 1, Berlin 1922; Henri Leclercq, Art. Médecins: DACL 11/1 (1933) 109-185. Zur Abhängigkeit Tertullians von Soranus s. Heinrich Karpp, Sorans vier Bücher Περί ψυχῆς und Tertullians Schrift *De anima*: ZNW 33 (1934) 31-47.

¹³⁸⁰ Vgl. dazu Kap. 2.1 und die Einführung zu Kap. 5.

¹³⁸¹ Etwa bei Clem. Al., *Paed.* 1,29,5; Clem. Al., *Q.d.s.* 29,2f; Or., *Cels.* 8,60; Eus. Caes., *H.e.* 10,4,11f; Bas. Caes., *Hom. in illud: Attende tibi ipsi* (Dt 15,9) 6,1 (CPG 2847).

¹³⁸² Ath., *V. Antonii* 58 u.ö.

¹³⁸³ Vgl. dazu etwa Manfred Wacht, Art. Inkubation: RAC 18 (1998) 180-229.

¹³⁸⁴ S. nur etwa Iren., *Adv. haer.* 2,31,2 (Blinde, Taube, Besessene, Gelähmte, Gichtbrüchige); Augustin, früher ausgesprochen skeptisch gegenüber religiösen Wunderheilungen, berichtet in *De ciuitate Dei* 22,8 von über 70 erfolgreichen christlichen Heilungen.

¹³⁸⁵ Vgl. etwa Greg. Nyss., *Adv. Eunom.* 2,11.

gedeiht und blickt aufwärts, wenn mit dem Fleisch sich die Vergnügungen zurückziehen und schwinden.¹³⁸⁶

Bereits in der Philosophie seit Platon (Plutarch,¹³⁸⁷ Seneca¹³⁸⁸ etc.) wurde der in der älteren Literatur (Homer) oft absolut gesetzte positive Wert der körperlichen Unversehrtheit relativiert, woran anthropologisch dichotom denkende Christen wie Gregor anknüpfen konnten.¹³⁸⁹ Am ausführlichsten sind in diesem Zusammenhang die medizinischen Reflexionen des Basilios von Cäsarea, von dem man deshalb annahm, daß er selbst als Arzt ausgebildet war.¹³⁹⁰ Die Hoffnung auf Heilung in die Hände der Ärzte zu legen, ist ebenso unvernünftig, wie ihre Hilfe abzulehnen. Allein Gott habe es in der Hand, körperliche Behinderungen vom Menschen zu nehmen; der Mensch darf ihn jedoch sehr wohl darum bitten. Behinderungen und andere Gebrechen erinnern den Menschen mit gutem Grund daran, daß nicht er selbst, sondern Gott Herr über das menschliche Leben ist. Die körperliche Unvollkommenheit des Paulus beispielsweise (IIKor 12,7-9; Gal 4,13f u.ö.) verhinderte, daß man den Völkerapostel selbst als einen Gott verehrte.¹³⁹¹

Problematisch wurde die Frage des Umgangs mit erworbenen Behinderungen im Zusammenhang mit dem Kult. Immerhin waren im Alten Testament Gottes Anweisungen in dieser Frage genau festgehalten worden:

Wenn einer deiner Nachkommen in künftigen Geschlechtern einen Fehler hat, der soll nicht herzutreten, um die Speise seines Gottes zu opfern. Denn keiner, an dem ein Fehler ist, soll herzutreten, er sei blind, lahm, mit einem entstellten Gesicht, mit irgendeiner Mißbildung oder wer einen gebrochenen Fuß oder eine gebrochene Hand hat oder

¹³⁸⁶ Σοὶ δὲ τί πάσχει; τί κάμνει; Τὸ σῶμα; Ὑποστηρίζειν ἔτοιμος· ἀλλὰ καὶ ὑπεστηρίξα, καὶ ἐστηρίχθην, ὡς ὁ Ἰακώβ ἐκεῖνος, πατρικαῖς εὐλογίαις. Ἀλλὰ τὸ πνεῦμα; Τίς ἰσχυρότερος, καὶ θερμότερος, καὶ νῦν μάλιστα, ὅσῳ τὰ τῆς σαρκὸς ὑποβαίνει καὶ ὑπεξίσταται, ὥσπερ φωτὶ, τὸ ἀντιφράττον καὶ ἀντικείμενον, καὶ κωλύον τὴν λαμπρότητα; Φιλεῖ γὰρ ὡς τὰ πολλὰ ἀντιπολεμεῖν ταῦτα ἀλλήλοις καὶ ἀντικαθέζεσθαι· καὶ σῶμα μὲν εὐεκτεῖν, καμνούσης ψυχῆς, ψυχὴν δὲ θάλλειν καὶ ἄνω βλέπειν, τῶν ἡδονῶν ὑποβαινουσῶν καὶ συναποκαὶ συναπομαραινομένων τῷ σώματι. Greg. Naz., *Or.* 12 (SC 405,352,1-10).

¹³⁸⁷ Plut., *Virt. et. vit.* 3.

¹³⁸⁸ Sen., *Ep. mor.* 10,4.

¹³⁸⁹ S. dazu den Überblick bei Kudlien, *Gesundheit*, 902-915.

¹³⁹⁰ Vielleicht meint dies Gregor von Nazianz in seiner Trauerrede für Basilios (Greg. Naz., *Or.* 43,23). So jedenfalls Raymond Le Coz, *Les Pères de L'Église Grecque*, 140; Wyß, *Gregor II*, 797. Wyß vermutet das Gleiche im Hinblick auf Gregor von Nazianz, was jedoch noch unsicherer ist.

¹³⁹¹ Bas. Caes., *Reg. fus., Interrog.* 55.

wer einen weißen Fleck im Auge hat oder Krätze oder Flechten oder beschädigte Hoden hat.¹³⁹²

In vorkonstantinischer Zeit spielte dies keine Rolle, denn seit der paulinischen Theologie war es Konsens in der christlichen Theologie, daß solche Anordnungen des altisraelitischen Kultgesetzes für das Christentum keine Gültigkeit besaßen. Es war aber bereits zu beobachten, daß nach der konstantinischen Wende einzelne Vorschriften des alttestamentlichen Kultes wieder aufgegriffen wurden und in der Praxis Verwendung fanden. Man benötigte eine Grundlage, um die nun nötig gewordenen neuen liturgischen Formen und Kirchenordnungen oder Dienstvorschriften auszugestalten und mit einer Legitimation zu versehen. Auch bei der Errichtung und Ausschmückung der vielen neuen Kirchenbauten orientierte man sich gerne am Alten Testament. Daß in diesem Zusammenhang auch eine Vorschrift wie die zitierte plötzlich aktuell werden konnte, darf nicht erstaunen, zumal es dafür vielleicht bereits Präzedenzfälle aus vorkonstantinischer Zeit gab. Es ist überliefert, wenn auch historisch unsicher, daß es unter den angesehenen Asketen des 3. Jahrhunderts solche gab, die sich selbst entmannten, um es der Seele und dem Verstand einfacher zu machen, die Kontrolle über den eigenen Körper zu erlangen und zu bewahren.¹³⁹³ Das berühmteste Beispiel dafür ist Origenes. Ob es bei ihm wirklich dazu gekommen war, ist nicht ganz sicher.¹³⁹⁴ Es scheint viele—vielleicht eine Mehrheit—gegeben zu haben, die der Meinung waren, daß es in einem solchen Fall für den Betreffenden eigentlich unmöglich sein sollte, ein kirchliches Amt zu bekleiden.¹³⁹⁵ Der Grund dafür ist im 3. Jahrhundert sicher in der Abwehr der radikalen asketischen Strömungen zu suchen, die für christliche Theologie und Anthropologie ein ernstes Problem darstellten (s. Kap. 4.1). Wer zu solch drastischen Schritten wie der Selbstverstümmelung im Namen der Askese griff, sollte nicht in leitende kirchliche Ämter gelangen und damit den als Ergebnis der gnostischen Streitigkeiten erreichten prekären Konsens in Ethik und Anthropologie wieder aufs Spiel setzen.

¹³⁹² Lev 21,17-20.

¹³⁹³ Iust. Mart., *l'Apol.* 1,29. Justin steht einem solchen Wunsch keineswegs ablehnend gegenüber. Vgl. auch *Canon. Apost.* 22f (die Formulierungen stammen aber vermutlich erst aus den Jahren 340-360 n.Chr.). Vgl. dazu zuletzt Robert Muth, Art. Kastration: RAC 20 (2004) 285-342. Vgl. außerdem Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, 127.

¹³⁹⁴ Origenes selbst gibt in seinen Schriften dazu keine Auskunft. Euseb, *H.e.* 6,8, schildert diesen Vorfall als eine Art „Jugendsünde“, ohne die Historizität zu bezweifeln. Vgl. noch Hier., *Ep.* 84,8; Hier., *C. Rufin.* 2,5.

¹³⁹⁵ Euseb zufolge (*H.e.* 6,8) verschickte der Bischof Demetrios von Alexandrien Rundschreiben an andere Bischöfe, damit Origenes deswegen aus seinem Amt entfernt wurde.

An diese Entscheidungen wurde aber nach der konstantinischen Wende angeknüpft. Auch im paganen Kult war es gang und gäbe, auf eine körperliche Unversehrtheit der Funktionsträger des Kultes zu achten. Aber auch angesichts der steigenden Bedeutung alttestamentlicher Vorschriften für den christlichen Gottesdienst wäre es verwunderlich gewesen, wenn es in dieser Frage nicht zu einem Anschluß an Lev 21,17-20 gekommen wäre. Bereits auf dem Konzil von Nizäa (325) wurden solche Menschen aus dem Klerus ausgeschlossen, die sich selbst entmannt hatten, und es wurde jede zukünftige Aufnahme untersagt.¹³⁹⁶ Es ist vermutlich nur Zusammenfassung einer schon im 4. Jahrhundert geübten Praxis, körperlich verstümmelte Kandidaten nicht zum liturgischen Dienst zuzulassen, wenn Gelasius (Bischof von Rom 492-496) dafür die Anforderung formuliert, daß überhaupt kein Teil des Körpers verstümmelt zu sein habe.¹³⁹⁷ Offensichtlich hatte es auch zur Zeit des Episkopats von Innozenz I. (Bischof von Rom 402-417) Anhänger einer strikten Anwendung von Lev 21,17-20 gegeben: Bereits der Verlust eines Fingergliedes sollte zum Ausschluß aus dem Klerus führen und die Ausübung liturgischer Dienste unmöglich machen.¹³⁹⁸ Vielleicht steht dies im Zusammenhang mit der bereits von Clemens von Alexandrien betonten Bedeutung der Hände im Gottesdienst, die Kennzeichen des Menschen im Gegensatz zum Tier und deshalb für die Anbetung Gottes von besonderer Wichtigkeit waren.¹³⁹⁹ Zu denken ist hier an die christliche Gebetshaltung dieser Zeit, für die man aufrecht stehen und die Hände zum Gebet erheben mußte. Daß verstümmelte Hände für liturgisch Handelnde vor diesem Hintergrund zum Problem werden konnten, ist naheliegend.¹⁴⁰⁰ Für generelle Aussagen dazu bleiben die erhaltenen Quellen freilich zu spärlich.

¹³⁹⁶ Conc. Nic., *Can.* 1. Dieses Verbot wird oft wiederholt, etwa in den Kanonensammlungen des sog. 2. Konzils von Arles etc. Belege bei Muth, *Kastration*, 325f.

¹³⁹⁷ Gelasius, *Ep.* 14,2 und 16.

¹³⁹⁸ Innozenz entschied daraufhin, daß nur eine freiwillige Verstümmelung solche Folgen haben sollte. Wenn sie das Ergebnis eines Unfalls war, sei „Nachsicht“ angebracht. Innocentius I., *Ep.* 38,3.

¹³⁹⁹ Clem. Al., *Str.* 7,40,1.

¹⁴⁰⁰ Innocentius I., *Ep.* 38,3 (s. Kap. 6). Vgl. dazu Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, HDIEO 3, Paris 1958, 127.

5.2.2 Die Einstellung zu angeborenen „Mißbildungen“

Griechenland

Die Geburt eines „mißgebildeten“ Kindes—der Ausdruck ist abwertend und deshalb nicht glücklich, aber vorliegend sachgerecht, denn es kommt hier auf die subjektive Bewertung durch die beteiligte soziale Umwelt an—wurde in Griechenland immer wieder als eine Strafe der Götter bezeichnet.¹⁴⁰¹ Dies ist sicher ein Grund für die verbreitete, aber nicht durchgängig befolgte Praxis, ein als mißgestaltet empfundenes Kind nicht aufzuziehen. Platon fordert, daß im idealen Staat mißgestaltete Kinder an einen unzugänglichen und unbekannten Ort verbracht werden sollten, damit sie dem Gemeinwesen nicht zur Last fielen. Auch wenn man dies gegenwärtig noch nicht so handhabe, werde das bereits jetzt von den Menschen im Grundsatz als „angemessen“ und richtig empfunden—man müsse es nur in Zukunft auch konsequent so durchführen.¹⁴⁰² Das gängige und in der griechischen Welt zweifellos sozial akzeptierte Verfahren im Fall der Geburt eines Kindes mit Behinderungen war die oben besprochene Aussetzung des Kindes. Wie hoch die Überlebenschancen waren, läßt sich kaum einschätzen; sein Tod wurde sicherlich in Kauf genommen, wenn auch nicht unbedingt erhofft.¹⁴⁰³ Vielleicht hatten mißgestaltete Kinder jedoch die Chance auf Adoptiveltern, die sie aufnahmen, zum Betteln erzogen und so als Einkommensquelle nutzten, denn es gibt die—freilich mit großer Vorsicht zu genießende Überlieferung—, daß völlig normale Findelkinder verstümmelt wurden, weil sie so höhere Einnahmen versprachen.¹⁴⁰⁴

In Sparta, wo eine Zeitlang die Neugeborenen eine Art „Staats-eigentum“ darstellten, war die Aussetzung von Kindern mit Behinderungen den antiken Quellen zufolge sogar eine gesetzlich geregelte Pflicht, und es gab ein festgelegtes Verfahren um festzustellen, ob ein Neugeborenes gesund war und der Norm entsprach oder ob es ausgesetzt

¹⁴⁰¹ Vgl. nur Hes., *Frg.* 52; Soph., *OC* 868; Hdt. 2,211 und 9,93.

¹⁴⁰² τὰ δὲ τῶν χειρόνων, καὶ ἐὰν τι τῶν ἐτέρων ἀνάνηρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἄδηλῳ κατακρύπτουσιν ὡς πρέπει. („Die [Kinder] der Schlechteren aber, und wenn von den anderen eines behindert zur Welt kommt, werden sie an einem unzugänglichen und unbekannten Ort verbergen, wie es sich ja gehört.“ Pl., *R.* 460C).

¹⁴⁰³ Boswell, *Kindness of Strangers*, wehrt sich vehement gegen die gängige Ansicht (zu finden etwa bei Eyben, *Family Planning*, 19; George Payne, *The Child in Human Progress*, New York 1916, 217), daß die ausgesetzten Kinder fast immer starben. Dagegen spricht nicht zuletzt die christliche Polemik gegen die Kindesaussetzung, die davon ausgeht, daß aus Findelkindern in der Regel Prostituierte wurden. Vgl. Justin, *1Apol.* 27 (s.o.).

¹⁴⁰⁴ Sen., *Contr.* 10,4. S. dazu Eyben, *Family Planning*, 18f. Ich bin mir allerdings nicht sicher, ob es sich bei dieser—gut belegten—Tradition nicht um einen sog. *urban myth* handelt, der bis in unsere Zeit bei den Zuhörern für schaurige Unterhaltung sorgt. Für ein modernes Beispiel s. Badesalz, In der Schreinerei: dies., Nicht ohne meinen Pappa, Frankfurt 1991, 24.

werden mußte.¹⁴⁰⁵ Dahinter standen vermutlich vor allem militärisch-strategische Überlegungen.¹⁴⁰⁶ Aristoteles fordert vehement ein solches Gesetz für jedes Gemeinwesen, um Schaden vom Staat abzuwenden.¹⁴⁰⁷

Der im 2. Jahrhundert n.Chr. schreibende kleinasiatische Arzt Soranos gibt eine detaillierte Selektionsanleitung unter der Überschrift, „Wie man ein Neugeborenes erkennt, das zum Aufziehen geeignet ist“ (πὼς γνωρίζεται τὸ πρὸς ἀνατροφὴν ἐπιτήδειον):

Nun sollte die Hebamme, wenn sie das Neugeborene empfangen hat, es zuerst auf die Erde legen, nachdem sie untersucht hat, ob es männlich ist oder weiblich, und sollte es anzeigen, wie es bei Frauen Brauch ist. Sie sollte außerdem erwägen, ob es wert ist, aufgezogen zu werden oder nicht. Man wird aber das Kind, das von Natur aus zum Aufziehen geeignet ist, daran erkennen, daß die Mutter die Zeit der Schwangerschaft bei guter Gesundheit verbracht hat; denn der Pflege bedürftige Krankheiten und am meisten solche des Körpers schädigen den Fötus und entkräften zuerst die Grundlage seines Lebens. Zweitens dadurch, daß es zur rechten Zeit geboren wurde, am besten am Ende von neun Monaten und, wenn es so geschieht, später, oder auch schon nach sieben Monaten. Außerdem dadurch, daß, wenn sie es auf die Erde legt, es sogleich mit gebührendem Klang schreit. Denn wenn eines ohne Schreien für eine gewisse Zeit lebt oder nur schwach schreit, dann muß vermutet werden, daß es dies tut, weil es an einer Behinderung (περίστασις) leidet. Und daran, daß es in allen seinen Teilen, Gliedern und Sinnen fehlerfrei ist und die Öffnungen, wie etwa der Ohren, der Nase, der Speiseröhre, der Harnröhre und des Darmausgangs unverstopft sind; daß die natürlichen Funktionen eines jeden Teils weder schwerfällig noch schwach sind und daß die Gelenke sich biegen und strecken, daß es die angemessene Größe und Form hat und es in jeder Hinsicht auf Sinneseindrücke richtig reagiert, was wir erkennen, wenn wir die Finger gegen die Körperoberfläche pressen. Denn es entspricht der Natur, Schmerz zu empfinden von allem, was sticht oder drückt. Und an einem Befund, der dem beschriebenen entgegensteht, erkennt man das Neugeborene, daß es nicht wert ist, aufgezogen zu werden.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁵ Detailliert geschildert bei Plut., *Lyk.* 16,1f. Vgl. dazu Garland, *Eye of the Beholder*, 13f.

¹⁴⁰⁶ Vgl. in diesem Sinne Eyben, *Family Planning*, 23.

¹⁴⁰⁷ „Was das Aussetzen und Aufziehen der geborenen Kinder angeht, so sollte es ein Gesetz geben, damit kein mißgestaltetes Kind aufgezogen wird.“ (περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν. Arist., *Pol.* 1335B).

¹⁴⁰⁸ Ἡ τοίνυν μαῖα τὸ βρέφος ἀποδεξαμένη πρῶτον εἰς τὴν γῆν ἀποτιθέσθω προεπιθεωρήσασα, πότερον ἄρρεν τὸ ἀποκεκυημένον ἐστὶν ἢ θήλυ, καὶ, καθὼς γυναιξὶν ἔθος, ἀποσημαινέτω· κατανοεῖτω δὲ καί, πότερον πρὸς ἀνατροφὴν ἐστὶν ἐπιτήδειον ἢ οὐδαμῶς. κριθήσεται δὲ τὸ πρὸς ἀνατροφὴν εὐφυὲς ἐκ τοῦ τὴν ἀποκυσσασαν ὑγιεινῶς ἐν τοῖς τῆς κυοφορίας βεβιωκέναι χρόνοις· αἱ νοσηλεῖαι γὰρ καὶ μάλιστα τοῦ σώματος, συναδικοῦσαι τὸ κατὰ γαστρὸς τὰ πρῶτα τῆς ζωῆς αὐτοῦ θεμέλια θραύουσιν. δεύτερον δὲ ἐκ τοῦ κατὰ τὸν ὀφείλοντα καιρὸν ἀποκεκυῆσθαι, μάλιστα μὲν τὸν ἔννατον μῆνα καί, εἰ τύχοι, βράδιον, ἤδη δὲ καὶ τὸν ἔβδομον. εἴτα λοιπὸν ἐκ τοῦ τεθὲν ἐπὶ γῆς εὐθὺς αὐτὸ κλαυθυρίσαι μετὰ τόνου τοῦ προσήκοντος·

Soranus wurde auch im Westen ausgesprochen viel gelesen und blieb bis in das Mittelalter hinein eine der großen medizinischen Autoritäten. Dieser Text ist aber auch deshalb von grundlegender Bedeutung, weil er sehr genau beschreibt, was als eine Behinderung galt, die eine Kindesaussetzung rechtfertigte: Neben den in der Antike lebensgefährlichen Einschränkungen wie einem Nichtfunktionieren von Harnröhre und Darmausgang waren auch Taubheit und nichtfunktionale Gliedmaßen ausreichende Gründe, sich gegen das Aufziehen des fraglichen Neugeborenen zu entscheiden. Bereits in der attischen Demokratie scheint die Kindesaussetzung in solchen Fällen gängige Praxis gewesen zu sein. Der platonische Sokrates gab unmißverständlich zu verstehen, daß alles andere unverantwortlich wäre;¹⁴⁰⁹ Aristoteles forderte, wie gesagt, ein Gesetz, um zu verhindern, daß mißgebildete Kinder aufgezogen würden (was also offensichtlich durchaus geschah).¹⁴¹⁰

Als Folge davon waren größere körperliche Mißbildungen in der Bevölkerung offenbar tatsächlich seltener als in anderen Ländern.¹⁴¹¹ Dies führt im vierten Jahrhundert v.Chr. zu der Ausbildung der sogenannten Paradoxographie, also von Reiseliteratur, in der andere Völker und vor allem ihre von Geburt an Körperbehinderten ausführlich beschrieben werden.¹⁴¹² Der Geograph und Historiker Strabon beschreibt

τὸ γὰρ ἕως πλείονος ἀκλαυστὶ διάγον ἢ καὶ παρέργως κλαυθυρίζον ἐνύποπτον ὥς διὰ τινα περίστασιν τοῦτο πάσχον. ἐκ τε τοῦ πᾶσιν τοῖς μέρεσι καὶ μορίοις καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν ἄρτιον ὑπάρχειν καὶ τοὺς πόρους ἔχειν ἀπαρεμποδίστους, οἷον ὠτων, ῥινῶν, φάρυγγος, οὐρήθρας, δακτυλίου, καὶ τὰς ἐκάστου «μορίου» φυσικὰς κινήσεις μὴ wolfhράς [καὶ] μὴδὲ ἐκλύτους καὶ τὰς τῶν ἄρθρων κάμψεις τε καὶ ἐκτάσεις μεγέθη τε καὶ σχήματα καὶ τὴν πᾶσαν ἐπιβάλλουσαν εὐαισθησίαν, ἣν γνωρίζομεν κακὰ τῆς ἐπιφανείας ἐπερεΐδοντες τοὺς δακτύλους· κατὰ φύσιν γὰρ ἐστὶν τὸ πρὸς ἕκαστον ἀλγεῖν τῶν νυσσόντων ἢ θλιβόντων. ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων τοῖς εἰρημένοις τὸ πρὸς ἀνατροπὴν ἀν>επιτίθεται. Soranus, *Gynaeciorum libri iv* 2,6 (ed. Ilberg, CMG 4, 57,18-58,8).

¹⁴⁰⁹ Pl., *Tht.* 161A. Die Position Platons zur Kindesaussetzung wird ausführlich diskutiert (mit allen Belegstellen) bei Eyben, *Family Planning*, 32-35.

¹⁴¹⁰ Arist., *Pol.* 1225B (s.o.). Vgl. dazu und zu anderen ähnlichen Stellungnahmen des Aristoteles Eyben, *Family Planning*, 35-38. Andere Philosophenschulen wie die Epikureer oder die Kyniker propagieren Abtreibung und Kindesaussetzung nicht so plakativ, aber sie äußern auch keine Bedenken. Vgl. ebd., 38.

¹⁴¹¹ Amundsen, *Medicine*, 62, folgert dementsprechend etwa, „the care of defective newborns simply was not a medical concern in classical antiquity ... the morality of the killing of sickly or deformed newborns appears not to have been questioned, at least not in extant sources, either by nonmedical or by medical authors.“ Grassl, *Behinderte*, 38, folgt dieser Einschätzung im Grundsatz, wenn er einschränkend schreibt: „Die Entscheidung über Annahme oder Aussetzung war ... in einem Zeitpunkt zu treffen, zu dem sich nur eine verschwindend geringe Anzahl von Mißbildungen (monströse Geburten, τέρατα) klar erkennen ließen“.

¹⁴¹² S. die Zusammenstellungen bei Alexander Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae, Classici greci e latini. Sezione Testi e commenti* 3, Mailand 1965; Otto Keller, *Rerum naturalium scriptores Graeci minores*, Leipzig 1877; Anton Westermann, *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium Graeci*,

diese Literatur, die größtenteils nur in Fragmenten erhalten ist, folgendermaßen:

Alle, die nun über Indien geschrieben haben, sind größtenteils Lügner ... Denn diese erzählen Geschichten von Menschen mit Ohren, die groß genug sind, um darin zu schlafen (ἐνωτοκοίται), Menschen ohne Mund, Menschen ohne Nase, Einäugigen, Großfüßigen und Menschen mit nach hinten verdrehten Fingern (ὀπισθοδάκτυλοι).¹⁴¹³

Während es sich bei einigen der aufgezählten Menschen um Figuren handelt, die auch in der Mythologie vorkommen, etwa den einäugigen Zyklopen, so handelt es sich bei anderen, etwa den ὀπισθοδάκτυλοι, ganz offensichtlich um Menschen mit angeborenen Behinderungen, wie sie auch aus unserer Zeit verbreitet und bekannt sind. Daß solche Menschen mit Behinderungen als Kuriositäten angesehen wurden, ist nur erklärlich, wenn sie im griechischen Alltag sonst nicht präsent waren. Tatsächlich darf man davon ausgehen, daß Neugeborene mit solchen Mißbildungen in der Regel ausgesetzt wurden und häufig nicht überlebten.

Rom

Eine Vorschrift, die das Aufziehen von mißgebildeten Kindern verbot, existierte in Rom bereits früh im Zwölftafelgesetz. Jedes „schrecklich deformierte Kind“ mußte danach vom *paterfamilias* „schnell“ getötet werden.¹⁴¹⁴ Wie weitgehend man dies einhielt, ist nicht überliefert. In späterer Zeit wurde dies jedoch offenbar nicht strikt gehandhabt, denn man kennt durchaus Beispiele für Menschen mit Behinderungen aus der römischen Aristokratie.¹⁴¹⁵ Seneca berichtet allerdings zustimmend davon, daß es üblich für den *paterfamilias* war, Kinder, die *debiles monstrosique* waren, zu ertränken. Er wertet dies als ein Zeichen für die Rationalität der römischen Gesellschaft:

Unheilsschwangere¹⁴¹⁶ Nachkommenschaft vernichten wir; wir ertränken auch Kinder, wenn sie bei der Geburt behindert und

Braunschweig/London 1839/Nachdr. Amsterdam 1963. Vgl. dazu Konrat Ziegler, Art. Paradoxographoi: PRE 18/2 (1949) 1137-1166; Garland, *Eye of the Beholder*, 164-166.

¹⁴¹³ "Ἀπαντες μὲν τοίνυν οἱ περὶ τῆς Ἰνδικῆς γράψαντες ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ψευδολόγοι γεγόνασιν...οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ τοὺς ἐνωτοκοίτας καὶ τοὺς ἀστόμους καὶ ἄρρινας ἱστοροῦντες μονοφθάλμους τε καὶ μακροσκελεῖς καὶ ὀπισθοδάκτυλους" Strab., *Geog.* 2,1,9 (ed. Aujac 2, 16,26-17,8).

¹⁴¹⁴ Cic., *Leg.* 3,8,19.

¹⁴¹⁵ Vgl. Plin., *Nat. hist.* 35,21.

¹⁴¹⁶ Die Vokabel *portentosus* wird in der lat. Lit. zu Senecas Zeiten meist schlicht als *terminus technicus* für „Monstrosität“ verwendet (vgl. etwa Plin., *Nat. hist.* 29,27; Cic., *Div.* 2,28,60; Suet., *Dom.* 4; oder—bereits übertragen—Cic., *Dom.* 27,72), auch wenn zuweilen noch die Wortbedeutung von *portendier* („ankündigen“, „vorhersagen“) mitschwingt.

abnormal sind: Es ist aber nicht Zorn, sondern Vernunft (*ratio*), die die Unnützen von den Gesunden unterscheidet.¹⁴¹⁷

Dennoch überlebten offenbar immer wieder als „spektakulär“ empfundene „Mißgebildete“, wie die zahlreichen Berichte davon bezeugen, in denen solche Menschen mit Behinderungen zur Belustigung von vor allem wohlhabenden Römern zur Schau gestellt wurden.¹⁴¹⁸ Zur Attraktion konnten sie freilich nur werden, wenn es sie nur selten gab, was die Effektivität der von Soranus und Seneca beschriebenen Selektionspraxis untermauert. Manche behinderte Sklaven erzielten dementsprechend höhere Preise als Sklaven ohne körperliche Einschränkungen.¹⁴¹⁹ Aus dem griechischen Bereich finden sich solche Beispiele nicht, sieht man von der Darstellung von Zwergwüchsigen (Sklaven?) in der Vasenmalerei ab.¹⁴²⁰ Dies mag jedoch auch daran liegen, daß sich etwa die römische satirische Literatur, aus der viele der genannten Beispiele stammen,¹⁴²¹ besonders dazu eignete, die moralischen Exzesse der römischen Oberschicht aufs Korn zu nehmen. Darüber hinaus scheinen die Überlebenschancen behinderter Kinder in wohlhabenderen Kreisen tendenziell höher gewesen zu sein, nimmt man die fast ausschließlich in der Oberschicht verbreiteten Behindertenamen als Indikator.¹⁴²²

Sowohl für Griechenland als auch für Rom bedeutet dieser Befund, daß angeborene, sofort als solche erkennbare Mißbildungen den Betroffenen kurz nach der Geburt relativ geringe Überlebenschancen gaben (insbesondere in den unteren sozialen Schichten), während nicht erkannte körperliche Beeinträchtigungen (Taubheit, Blindheit) nicht notwendigerweise diese Konsequenzen hatten. Dies ist einer der Gründe dafür, weshalb es vermutlich relativ viele taube und blinde Mitmenschen in der graeco-römischen Antike gab.¹⁴²³

Bei der Beobachtung der Einstellung der römischen Gesellschaft zu angeborenen Mißbildungen sollte man sich aber noch einmal in Erinnerung rufen, wie sehr den altrömischen Werten von *honor*, *dignitas* eine ästhetische Komponente innewohnte.

¹⁴¹⁷ *Portentosos fetus exstinguimus, liberos quoque, si debiles monstrosique editi sunt, mergimus; nec ira, sed ratio est a sanis inutilia secernere.* Sen., *De ira* 1,15,2 (ed. Reynolds, 53,25-28).

¹⁴¹⁸ Zahlreiche Beispiel bei Garland, *Eye of the Beholder*, 45-58.

¹⁴¹⁹ Quintilian, *Inst.* 2,5,11. Vgl. die oben zit. Stelle Clem. Al., *Paed.* 3,4,30.

¹⁴²⁰ Vgl. Garland, *Eye of the Beholder*, Taf. 10.

¹⁴²¹ Etwa Petronius, *Satyr.* 1,28.

¹⁴²² Hor., *Sat.* 1,3,43; Plut., *Cor.* 11,6. Vgl. dazu Grassl, *Behinderte*, 39.

¹⁴²³ Zur Blindheit in der klassischen Antike vgl. ausführlich Albert Esser, *Das Antlitz der Blindheit in der Antike. Die kulturellen und medizinhistorischen Ausstrahlungen des Blindenproblems in den antiken Quellen*, 2. Aufl. Leiden 1961 (leider ohne Berücksichtigung christlicher Quellen).

Christentum

Der sicher wichtigste Unterschied in den Aussagen der christlichen Kirchenväter zu denen der paganen Denker ist die einhellige Ablehnung von Kindesaussetzung und Kindstötung (s. Kap. 5.1.4). Während Seneca das Ertränken mißgestalteter Kinder als Errungenschaft der menschlichen *ratio* und damit als Kennzeichen des kultivierten Menschseins an sich bezeichnen konnte, kam eine solche Argumentation, soweit man weiß, für keinen einzigen Kirchenvater in Frage.¹⁴²⁴ Hier scheinen die alttestamentlichen Aussagen zur Gottebenbildlichkeit und das alttestamentliche Tötungsverbot, das bereits in der Frage des Krieges eine Rolle gespielt hatte (s. den Exkurs 2), wirksam gewesen zu sein. Die von der paganen Philosophie übernommene Vorstellung von der *ratio* als einem zentralen Kennzeichen des Menschen fand hier ihre Grenze, auch wenn sie in der oben zitierten Argumentation des Clemens von Alexandrien gegen die Kindesaussetzung noch durchscheint.¹⁴²⁵

Stattdessen finden sich zahlreiche Appelle für die christlich gemeinsam zu verantwortende Pflege von Kranken und Menschen mit (auch angeborenen) Behinderungen.¹⁴²⁶

Johannes Chrysostomos bezieht in seiner Kommentierung des Johannesevangeliums Stellung zu der erwähnten, in der Antike weitverbreiteten Ansicht, angeborene Behinderungen seien eine „Strafe der Götter“.¹⁴²⁷ Diese Vorstellung wurde auch von vielen Juden und Christen geteilt als einer „Strafe Gottes“ für die Sünden der Menschen. Das Problem wird im Johannesevangelium explizit gestellt, als es um die Heilung eines von Geburt an blinden Menschen geht (Joh 9)—obwohl der Evangelist kein gesteigertes Interesse an dieser Frage zeigt, sondern mit der Erzählung die Größe des Wunders betonen („von Anbeginn der Welt hat man nicht gehört, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgetan hat“, Joh 9,32) und die Reaktion der Pharisäer literarisch vorführen möchte.

¹⁴²⁴ Mindestens von Tertullian und Augustin wissen wir aber, daß sie Soranos gelesen hatten und vielleicht auch die oben zit. Selektionsanweisung im Hinblick auf Neugeborene kannten. Zu Tert. s. Karpp, Soranos vier Bücher, 31-47. Zu Augustin Owsei Temkin (Hg.), Soranus' Gynecology, eingel. und übers. unter Mitarbeit von Nicholson J. Eastman/Ludwig Edelstein/Alan F. Guttmacher, Baltimore 1956/Nachdr. 1991, xxiv.

¹⁴²⁵ Clem. Al., *Paed.* 3,4,30. Clemens setzt an dieser Stelle, wie wir gesehen haben, die „Thersitesgestalten“ auf Grund ihrer beschränkten Fähigkeit zum Vernunftgebrauch mehr oder weniger mit Vögeln und Hunden gleich und betont, daß (geistig und körperlich intakte) Waisenkinder und Greise wertvoller seien.

¹⁴²⁶ So z.B. bei Basilios von Cäsarea (Bas. Caes., *Or.* 14 u.ö.) oder Johannes Chrysostomos (Chrys., *Hom. in Mt.* 69,2 [CPG 4424]; s. dazu Kap. 4.3).

¹⁴²⁷ Im Hinblick auf Krankheit und Leiden generell wird diese Frage u.a. etwa diskutiert bei Tert., *Apol.* 49; Greg. Naz., *Or.* 16,4.

Die Existenz angeborener Behinderungen ist für Chrysostomos Beweis dafür, daß es sich nicht um eine Bestrafung für begangene Sünden handeln kann, denn Neugeborene hatten noch keine Möglichkeit, Sünden zu begehen. Hier klingt ein wenig die bereits beobachtete Neubewertung von Kindern an, die Konsequenz einer negativen Sicht menschlicher Normalbiographien ist: Wenn das Leben normalerweise in einem fortschreitenden Abfall von Gott und einer Preisgabe an die Leidenschaften und die Sünde besteht, dann verfügen neugeborene Kinder über eine besondere Gottesnähe, die nur mit der von Asketen in einem fortgeschrittenem Zustand vergleichbar ist.

Gegen diese Argumentation wäre einzuwenden, daß—Joh 9 folgend—die angeborene Mißbildung ja auch Strafe für die Sünden der Eltern sein kann. Diese Vorstellung entspricht dem alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang,¹⁴²⁸ auch wenn sich bereits der Autor des Hiob-Buches gegen dieses „Dogma der Weisheitslehre“¹⁴²⁹ wendet.¹⁴³⁰ Chrysostomos sieht dieses Problem; er folgt der alttestamentlichen Vorstellung dahingehend, daß Gott Urheber von Krankheit wie von Heilung ist. An den behinderten Kindern tragen die Eltern jedoch keine Schuld, denn sonst könnte nach dieser Stelle auch das Kind selbst schuld sein, weil beides als Möglichkeit im Text erwogen wird. Stattdessen konzentriert er sich auf die Auslegung der Worte Jesu, Gott habe diese Behinderung so eingerichtet, damit „an ihr die Herrlichkeit Gottes offenbar wird“. Nicht nur im Kontext des Johannesevangeliums hat die Behinderung also Sinn, sondern auch für den Blinden selbst wird die Blindheit zu einem Segen, denn nur so kann er Jesu Heilung erfahren. Ebenso sollen nach Chrysostomos auch andere Menschen mit Behinderungen ihr Schicksal zur Gotteserkenntnis nutzen, so etwa die Blinden, um sich auf ihre „inneren Augen“ zu konzentrieren.

Auch wenn diese Position für den heutigen Leser auf den ersten Blick etwas Befremdliches haben mag: Entscheidend ist hier die ganz unmißverständliche Ablehnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Hinblick auf angeborene Behinderungen und damit auch eine gewisse „Aufwertung“ von Menschen mit Behinderungen, deren Leben als grundsätzlich gleichwertige Varianten des Menschseins von Chrysostomos aufgefaßt wird.

Der einzige andere christliche Denker der Antike, von dem eine ausführliche theologische Reflexion über angeborene Behinderungen

¹⁴²⁸ Vgl. im Hinblick auf Krankheit: Ex 9,14; Num 12,9-14; Lev 26,14-16.

¹⁴²⁹ So Josef Scharbert, Art. Krankheit II. Altes Testament: TRE 19 (1990) 682.

¹⁴³⁰ Vgl. Joh 5,14 (Jesus zu dem von ihm Geheilten: „Siehe, du bist gesund geworden. Sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre“, vgl. Mt 9,2 u.ö.).

erhalten ist, ist Augustin.¹⁴³¹ Sein Ausgangspunkt sind die Berichte über ganze Volksgruppen aus der erwähnten Paradoxographie:

Man fragt sich, ob man glauben soll, daß gewisse monströse Menschenarten, von denen die Völkergeschichte berichtet, von den Söhnen Noahs oder vielmehr von dem einen Menschen, der auch ihr Urahn ist, abstammen. So soll es Leute geben, die nur ein Auge mitten auf der Stirn haben, andere, deren Füße umgekehrt stehen als unsere; noch andere sollen doppelgeschlechtlich sein, rechts eine männliche, links eine weibliche Brust haben, im Wechselspiel sich begatten und bald erzeugen, bald gebären. Wiederum heißt es von anderen, sie hätten keinen Mund, sondern lebten vom Einatmen durch die Nase, und es gebe auch solche, die nur ellenlang seien—die Griechen nennen sie Pygmäen nach der Elle—, desgleichen solche, bei denen die Frauen schon mit fünf Jahren schwanger werden und deren Lebensdauer nur acht Jahre beträgt. Auch erzählt man von einem Volke, wo die Leute nur ein Bein an den Füßen haben und die Kniekehle nicht beugen können, aber wunderbar behende sind. Man nennt sie Skiopoden, Schattenfüßler, weil sie bei Sonnenhitze rücklings auf der Erde liegend ihre Füße als Schirm benutzen. Einigen fehlt, heißt es, der Nacken, und Augen haben sie an den Schultern ... Aber man muß nicht glauben, daß es alle diese Menschenarten, von denen man spricht, wirklich gibt. Doch wer nur irgend als Mensch, das heißt als sterbliches, vernunftbegabtes Lebewesen geboren wird, mag er an Leibesgestalt, Farbe, Bewegung oder Stimme uns noch so fremdartig vorkommen, mag er Kräfte, Teile, Eigenschaften haben, welche er will, er stammt in jedem Fall von jenem Erschaffenen ab; daran darf kein Gläubiger zweifeln.¹⁴³²

Augustin kommt zu dieser Definition des Menschen und vor allem zu diesem eindrücklichen Bekenntnis zur Würde von Menschen mit Behinderungen durch den Versuch, eine Antwort auf zwei Fragen zu geben: 1. Sind die mißgestalteten „Rassen“ Menschen, die von Noah abstammen, oder etwas anderes? 2. Steht die Existenz von Menschen mit

¹⁴³¹ Vgl. zum folgenden Garland, *Eye of the Beholder*, 166f.

¹⁴³² *Quaeritur etiam, utrum ex filiis Noe, uel potius ex illo uno homine, unde etiam ipsi exstiterunt, propagata esse credendum sit quaedam monstrosa hominum genera, quae gentium narrat historia: sicut perhibentur quidam unum habere oculum in fronte media: quibusdam plantas uersas esse post crura: quibusdam utriusque sexus esse naturam, et dextram mammam uirilem, sinistram muliebrem, uicibusque alternis coeundo et gignere et parere: aliis ora non esse, eosque per nares tantummodo halitu uiuere: alios statura esse cubitales, quos Pygmaeos a cubito Graeci uocant: alibi quinquennes concipere feminas, et octauum uitae annum non excedere. Item ferunt esse gentem, ubi singula crura in pedibus habent, nec poplitem flectunt, et sunt mirabilis celeritatis: quos Sciopodas uocant, quod per aestum int' erra jacentes resupini umbra se pedum protegant ... Sed omnia genera hominum quae dicuntur esse, credere non est necesse. Uerum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam, seu colorem, siue motum, siue sonum, siue qualibet ui, qualibet parte, qualibet qualitate naturae, ex illo uno protoplasto originem ducere, nullus fidelium dubitauerit. Aug., Ciu. 16,8 (CChr.SL 48,508,1-509,28; Übers. nach Thimme, Gottesstaat, 293f).*

angeborenen Behinderungen im Widerspruch zu einer „gut“ geschaffenen Welt?

Mit anderen Worten: Wie kann es einen guten und vollkommenen Schöpfer geben, wenn er so etwas Unvollkommenes schafft? Letztendlich geht es um die Theodizeefrage. Er beantwortet diese Fragen damit, daß 1. alle Menschen von Noah abstammen, und 2. die Schöpfung Sache Gottes ist; nur er kann deshalb übersehen, wozu etwas gut ist:

Ebenso nun, wie man die bei uns vorkommenden menschlichen Mißgeburten rechtfertigt, kann man auch etwaige mißgestaltete Völker rechtfertigen. Gott ist der Schöpfer aller und weiß am besten, wo und wann es angebracht ist oder war, etwas zu schaffen.¹⁴³³

Es ist also nicht an uns, eine Behinderung als eine Unvollkommenheit der Schöpfung oder des Schöpfers zu diskriminieren.

In *De ciuitate Dei* 21,8 begründet er dies außerdem noch etymologisch.

Wie es demnach Gott nicht unmöglich war, Naturen zu bilden nach Belieben, so ist es ihm auch nicht unmöglich, die von ihm gebildeten Naturen nach Belieben umzugestalten. Daher auch die unheimlich große Zahl von solchen Wundern, die man Monster beziehungsweise Anzeichen (*monstra*) nennt, Hinweise (*ostenta*), Ankündigungen (*portenta*) und Fernkündigungen (*prodigia*). Wollte ich an sie alle erinnern und sie aufzählen, wann käme ich dann mit meinem Werk zu Ende? Monster beziehungsweise „Anzeichen“ heißt man derlei Wunder, wie man sagt, von zeigen (*monstrare*), weil sie durch ihre Bedeutung auf etwas zeigen ... Uns müssen diese Vorkommnisse, die sich scheinbar wider die Natur zutragen und die man als widernatürlich bezeichnet ..., die man *monstra*, *ostenta*, *portenta* und *prodigia* nennt, dies anzeigen, darauf hinweisen und es ankündigen und voraussagen, daß Gott sein prophetisches Wort betreffs der Menschenleiber wahrmachen wird und zwar ohne Schwierigkeit und ohne jeden Widerstand durch ein Naturgesetz.¹⁴³⁴

Auch wenn Augustin in der empirischen Tatsache von stark behindert auf die Welt gekommenen Menschen eine Demonstration der Allmacht

¹⁴³³ *Qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominis partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat uel oportuerit.* Aug., *Ciu.* 16,8 (CChr.SL 48,509,29-32; Übers. Thimme, Gottesstaat, 294).

¹⁴³⁴ *Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas uoluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid uoluerit, quas instituit, mutare naturas. Vnde illorum quoque miraculorum multitudo siluescit, quae monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur; quae recolere et commemorare si uelim, huius operis quis erit finis? Monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrant ... Nobis tamen ista, quae uelut contra naturam fiunt et contra naturam fieri dicuntur ... et monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur, hoc monstrare debent, hoc ostendere uel praeostendere, hoc praedicere, quod facturum sit Deus, quae de corporibus hominum se praeuntauissent esse facturum, nulla impediende difficultate, nulla praescribente lege naturae.* Aug., *Ciu.* 21,8 (CChr.SL 48,773,104-125; Übers. nach Thimme, Gottesstaat, 697f).

Gottes sieht, so folgert er daraus nicht, daß Gott an deren Schicksal kein Interesse zeigt, im Gegenteil:

Das Wort: „Der die Seligkeit aller Menschen wollte“ ist sicherlich nicht so aufzufassen: Es gibt keinen Menschen, dessen Seligkeit er nicht will. Wollte er doch seine wirkungskräftigen Wunderzeichen bei denen nicht tun, von denen er sagte, sie würden Buße getan haben, wenn er sie gewirkt hätte. „Alle Menschen“ bedeutet vielmehr alle Menschenklassen in ihrer mannigfaltigen Verschiedenheit: Könige und Privatleute, Edle und Unedle, Hohe und Niedrige, Gelehrte und Ungelehrte, körperlich Nichtbehinderte und Behinderte, Scharfsinnige, geistig Langsame und Blöde, Reiche und Arme und Menschen aus dem Mittelstand, Männer und Frauen, Kinder, Knaben, Jünglinge, Erwachsene und Greise.¹⁴³⁵

Einerseits demonstrierten Behinderungen von Geburt an die Allmacht des Schöpfergottes. Andererseits beabsichtigt er die Seligkeit *aller* Menschen gleichermaßen, unabhängig von ihrer körperlichen Vollkommenheit. Die bereits in den neutestamentlichen Texten angelegte Gleichheit aller Menschen *coram Dei*, die auch in der Inklusivität der Einladung zum christlichen Gottesdienst in der Praxis ihren Niederschlag fand, wurde hier also im Hinblick auf das Problem der Behinderung zur theoretischen Entfaltung gebracht.

Augustins Ausführungen zu dieser Frage zeigen, daß die Existenz von Geburt an unvollkommen gestalteter, also körperlich oder geistig behinderter Menschen, eine ernste Anfrage an die christliche Anthropologie stellte. Sie wurde offenbar erst virulent, als zwei Bedingungen erfüllt waren: Erstens war zur Zeit Augustins nun ein Konsens in der Frage der Würde des Menschen erreicht worden, zu dem nicht zuletzt Augustin selbst beigetragen hatte. Und zweitens spricht Augustin offen von den „bei uns vorkommenden Mißgeburten“, weshalb man spekulieren könnte, daß die Überlebenschancen mißgestalteter Neugeborener in Nordafrika zu seiner Zeit höher waren als im Rom Senecas (auch wenn man dessen Aussagen ebenfalls nicht zu sehr verallgemeinern sollte). Dies könnte zumindest erklären, warum vorher dies noch kein Thema theologischer Diskussion geworden war. Es versteht sich von selbst, daß Augustins Lösung des theoretischen Problems aus heutiger Sicht alles andere als befriedigend ist.

¹⁴³⁵

Aut certe sic dictum est: Qui omnes homines vult saluos fieri, non quod nullis hominum esset quem saluum fieri nollet, qui uirtutes miraculorum facere noluit apud eos quos dicit acturos fuisse paenitentiam si fecisset, sed ut omnes homines, omne genus hominum intellegamus per quascumque differentias distributos, reges priuatos, nobiles ignobiles, sublimes humiles, doctos indoctos, integri corporis debiles, ingeniosos tardicordes fatuos, diuites pauperes mediocres, mares feminas, infantes pueros adulescentes iuuenes seniores senes. Aug., *Ench.* 27,103 (CChr.SL 46, 105,14-23; Übers. nach Paul Simon, AugW⁴, 84).

5.2.3 Epilepsie und verwandte Krankheiten

Einen Sonderfall stellen die vom antiken Menschen als „Besessenheit“ empfundenen körperlichen und geistigen Einschränkungen dar. Fast überall im antiken Mittelmeerraum herrscht die Meinung vor, daß Menschen Opfer des „Hineinfahrens“ (ἐῖσκρισις) eines Dämons werden könnten, was sich beispielsweise in epileptischen Anfällen äußerte.¹⁴³⁶ Nach antikem Verständnis handelt es sich hierbei deshalb um etwas grundsätzlich anderes als bei den bisher besprochenen Behinderungen und Krankheiten. Auch aktuelle Definitionsversuche von Behinderung klammern die Epilepsie jüngst wieder aus, wenn auch aus anderen Gründen.¹⁴³⁷ Die Epilepsie würde man heutzutage nicht als geistige Behinderung bezeichnen. In der Antike unterstellte man jedoch häufig der Epilepsie und stärkeren geistigen Behinderungen eine ähnliche Krankheitsursache. Epilepsie galt in der Regel als grundsätzlich therapierbar und damit eher als chronische Krankheit denn als Behinderung.

Nichtchristliche Quellen

Gängig ist für die Epilepsie die antike Vorstellung einer „heiligen Krankheit“ (ιερὴ νόσος).¹⁴³⁸ Unter diesem Titel verfaßt ein anonym Autor um das Jahr 400 v.Chr. die erste Monographie über die Epilepsie, in der er sich gegen die verbreiteten magischen Behandlungsmethoden seiner Zeitgenossen einsetzt und eine medikamentöse und diätetische Therapie propagiert, weil es sich seiner Ansicht nach dabei um eine Krankheit des Gehirns handelt (*De morbo sacro*).¹⁴³⁹ Die Verwendung des Begriffes ἐπιληψία seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. stellt unter Umständen den Versuch dar, von übernatürlichen Vorstellungen zu abstrahieren,¹⁴⁴⁰ was aber nie wirklich gelang. Auch wenn vermutlich nach heutigem medizinischen Verständnis nicht alles, was in der Antike unter diese Begriffe subsumiert wurde, mit Epilepsie gleichzusetzen ist,

¹⁴³⁶ Vgl. zum folgenden vor allem Temkin, *The Falling Sickness*, 3-81. Unbefriedigend scheint mir stellenweise der Magiebegriff Temkins zu sein, unter den er öfters alles subsumiert, was nicht heutigem medizinischen Wissensstand entspricht. Darunter fällt deshalb nicht etwa nur eine Therapie durch Amulette etc., sondern auch durch „Reinigungen“; nicht nur zwischen diesen beiden sollte man aber sinnvollerweise noch differenzieren, wenn man an anthropologischen Einsichten interessiert ist. Vgl. zur Epilepsie außerdem Karl-Heinz Leven, Art. Epilepsie: ders. (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 260-262; Andreas Grote, Art. Besessenheit: ebd., 145f; Michael Wohlers, *Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion*, MThSt 57, Marburg 1999; Garland, *Eye of the Beholder*, 29f u. 126f; Heinzgerd Brakman, Art. Heilige Krankheit: RAC 14 (1988) 63-66; Erna Lesky, Art. Epilepsie A. Nichtchristlich: RAC 5 (1962) 819-830; Jan Hendrik Waszink, Art. Epilepsie B. Christlich: RAC 5 (1962) 830f; ders., Art. Besessenheit: RAC 2 (1954) 183-185.

¹⁴³⁷ So die oben erwähnte Definition des *Americans with Disabilities Act* von 1990.

¹⁴³⁸ Vgl. etwa Hdt. 3,33.

¹⁴³⁹ Ausführlich diskutiert bei Giuliana Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Rom 1967.

¹⁴⁴⁰ So Temkin, *Falling Sickness*, 21f. Vgl. Philostr., *Gymn.* 14.

erlauben die Quellen kaum eine sinnvolle Differenzierung, die mit weniger Unsicherheiten behaftet wäre.¹⁴⁴¹ Immerhin unterscheiden die meisten antiken Autoren sorgfältig zwischen Epilepsie auf der einen und hysterischen Anfällen und Geisteskrankheiten auf der anderen Seite.

Trotz der genannten Bemühungen um eine „medizinische“ beziehungsweise neurologische Interpretation der Epilepsie ist die am weitesten verbreitete Erklärung der Krankheitsursache eine wie auch immer geartete „Unreinheit“: so etwa eine „Besessenheit“ als Besitzergreifung des Kranken durch einen „unreinen“ Dämon.¹⁴⁴² Deshalb besteht die gängige Therapie im wesentlichen aus Reinigungsritualen.¹⁴⁴³ Dies sind zuallererst alle denkbaren Formen von Waschungen. Auch eine Applikation von Blut, bei der man das Gesicht des Kranken mit Menschenblut bestrich oder den Mund damit benetzte, war vor allem im griechischen Osten gängig, zumal diese Blutapplikation als kathartisches Ritual dort eine lange Tradition aufzuweisen hatte, etwa in der Reinigung von Blutschuld. Daneben wurden Diäten verordnet, die alle Speisen, die mit Unreinheit in Verbindung gebracht wurden, vermieden.¹⁴⁴⁴ So galt die Zwiebel als Pflanze des Todes und der Trauer und durfte von Epileptikern auch nach der hippokratischen Lehre nicht gegessen werden. Es läßt sich hier also beobachten, daß die behandelten Reinheits-/Unreinheitsvorstellungen auch in der „rationalen“ Medizin therapeutische Konsequenzen hatten. Umgekehrt gab es nach antiker Vorstellung nichts, was der Unreinheit und dem Tod so entgegengesetzt gewesen wäre wie frisches menschliches Blut, weshalb vor allem dieses zur Reinigung des Besessenen eingesetzt wurde. Tierblut wurde als weniger wirksam angesehen, konnte aber einfacher von noch lebenden Tieren gewonnen werden. Einen Kompromiß stellte das Blut von Tieren dar, die mit einer Waffe getötet wurden, durch die kurz vorher ein Mensch, etwa ein Gladiator, ums Leben gekommen war.¹⁴⁴⁵ Beides

¹⁴⁴¹ Seit Apuleius (2. Jh. n.Chr.) ist auch der für das Mittelalter einschlägige Begriff der *passio caduca* („Fallkrankheit“) bzw. der *caducarii* nachzuweisen, den auch etwa Augustin, *De beata vita* 2,16, benutzt. Vgl. Temkin, *Falling Sickness*, 85; Dölger, *Der Einfluß des Origenes*, 108.

¹⁴⁴² „Besessenheit“ in strikten Sinn erscheint in der antiken medizinischen Lit. relativ selten und meist sehr spät, so etwa bei Theodorus Priscianus im 4. Jh. n.Chr. Freilich ist die Vorstellung von einer dämonischen Verunreinigung nicht sehr weit entfernt von einer konkreten personalen Besessenheit durch einen Dämon. Vgl. dazu Temkin, *Falling Sickness*, 87-89.

¹⁴⁴³ Die Schrift *De morb. sacr.* 2 berichtet etwa von καθαταί (Reinigern), die solche Purifikationen (καθαρμοί) an Epileptikern professionell gegen Bezahlung durchführten.

¹⁴⁴⁴ Im *Corp. Hipp.* 7,415 etwa wird genau beschrieben, wie eine Diät die Leiden eines Epileptikers schlagartig verbesserte, der ohne sie heftige Anfälle erlitten hatte.

¹⁴⁴⁵ Plinius d.Ä. berichtet, daß Epileptiker das noch warme Blut von getöteten Gladiatoren tranken bzw. man damit den Mund der Kranken bestrich. Plin., *Nat. hist.* 28,4 bzw. *Nat. hist.* 28,43. Vgl. Cels., 3,23,7; Plin., *De medicina* 3,21. Ähnlich auch Tert., *Apol.* 9,10 (s.u.). Vgl. dazu Franz Joseph Dölger, *Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetua in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*: VBW 3 (1926) 204-207; Jan Hendrik Waszink, *Art. Blut*: RAC 2 (1954) 462-465.468f. Zu den mit Blut in

sorgte bei kultivierten Römern durchaus für einen gewissen Widerwillen, wie die Formulierungen bei Plinius deutlich zeigen.¹⁴⁴⁶

Man darf davon ausgehen, daß diese Vorstellungen von einer Mehrheit der antiken Bevölkerung im wesentlichen geteilt wurden, auch wenn es über Diagnose- und Behandlungsverfahren eine Vielfalt konkurrierender Meinungen gab. Neben den Reinigungstherapien waren Amulette weit verbreitet. „Neurologische“ Epilepsieerklärungen und entsprechende Therapien tauchen jedoch auch immer wieder auf, so etwa in dem genannten Werk *De morbo sacro* oder bei Platon im *Timaios*¹⁴⁴⁷. Die spätere Medizin etwa eines Galen macht sich meist eine Kombination aus beiden Vorstellungen zu eigen.¹⁴⁴⁸ Galen verordnet deshalb eine „reinigende“ Therapie durch Schwitzen, Erbrechen und Darmentleerung, was aber auch mit der erkenntnistheoretischen Qualifikation der Epilepsie als einer „feuchten“ und „kalten“ Krankheit zu tun hat (vgl. dazu Kap. 2).¹⁴⁴⁹ Alexander von Aphrodisias (um 200 n.Chr.) macht „dicke“ Umgebungsgerüche für die Epilepsie verantwortlich, weil dadurch das psychische Pneuma außer Gefecht gesetzt werde, das die Seele mit dem Körper verbindet. Dadurch verliere die Seele ihre Kontrolle über den Körper, und der nicht mehr unterstützte Körper falle zu Boden.¹⁴⁵⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die alte Vorstellung vom Beischlaf als einer „kleinen Epilepsie“, die vielleicht nicht nur mit einem möglichen Kontrollverlust des Geistes über den Körper zusammenhängt, sondern auch mit einer beide verbindenden Unreinheitsvorstellung.¹⁴⁵¹ Die im letzten Kapitel zitierte Beschreibung des Zeugungsaktes durch Justin griff ja ebenfalls auf eine mit den antiken Epilepsieattributen verwandte Terminologie zurück.¹⁴⁵²

Die Vorstellungen von der Besessenheit durch einen unreinen Dämon sorgte dafür, daß man soziale Kontakte mit Epileptikern grundsätzlich vermied.¹⁴⁵³ Dies betrifft vor allem die Tischgemeinschaft, bei der eine Kontamination mit der angenommenen Unreinheit als besonders prekär und wahrscheinlich empfunden wurde.¹⁴⁵⁴ Es wird berichtet, daß man gegebenenfalls versuchte, sich den Epileptiker durch Spucken

Verbindung stehenden rituellen Vorstellungen vgl. Volp, Tod und Ritual, 62,114,129,165f (mit Lit.).

¹⁴⁴⁶ Insbes. Plin., *Nat. hist.* 28,1,5.

¹⁴⁴⁷ Pl., *Ti.* 85AB.

¹⁴⁴⁸ Temkin, *Falling Sickness*, 26f, faßt zusammen: „After definite opposition on the part of the Hippocratics, the later physicians from the fourth century on became more and more inclined toward a practical compromise. In their majority they remained hostile to belief in a demoniac etiology ... Yet with few exceptions they admitted the effectiveness of amulets and miraculous remedies as well as the influence of the moon.“

¹⁴⁴⁹ Galenus, *In Hippocratis libri vi epidemiarum comm.* 6,8 (CMG 5,10,2,2, 349,14).

¹⁴⁵⁰ Alex. Aphr., *Problemata* 2,64.

¹⁴⁵¹ Democr., FVS 32.

¹⁴⁵² Iust. Mart., *IApol.* 61 (s. Kap. 6).

¹⁴⁵³ Dies ist breit belegt. Vgl. etwa Plin., *Nat. hist.* 28,35.

¹⁴⁵⁴ Dies betont etwa Apuleius von Madaura (geb. 125 n.Chr.): Apul., *Apol.* 44,11.

fernzuhalten.¹⁴⁵⁵ In diesem Zusammenhang begegnen immer wieder die Begriffe für Unreinheit, Schande und Befleckung.¹⁴⁵⁶

Ebenso wie bei Kindern mit Behinderungen fragte man sich in der Antike, ob ein von der Epilepsie betroffenes Neugeborenes aufzuziehen sei. Aus Sparta, wo es gesetzliche Regelungen gab um zu verhindern, daß behinderte Kinder aufgezogen werden, wurde Plutarch zufolge folgendes Verfahren angewandt, um Epilepsie frühzeitig zu diagnostizieren: Ein Neugeborenes mußte mit unverdünntem Wein abgewaschen werden, was bei entsprechend konditionierten Kindern einen epileptischen Anfall auslöste, die gesunden Kinder jedoch abhärtete. Bei einem positiven Befund sollte das Kind ausgesetzt werden.¹⁴⁵⁷

Christliche Autoren

Bei den christlichen Autoren sind die genannten Differenzierungen der antiken Medizin kaum noch zu finden. Epilepsie und ähnliche Krankheiten galten grundsätzlich als Besessenheit durch einen Dämon.¹⁴⁵⁸ Die oben erwähnte Polemik des Tatian gegen die griechische Heilkunst bezieht sich vermutlich in erster Linie auf die Epilepsie als Werk von Dämonen, die die Menschen vom alleinigen Vertrauen auf Gottes Fürsorge abhalten wollen. Dahinter steht die Auffassung, daß die Krankheiten von den Dämonen selbst verursacht wurden, weshalb ein Vertrauen in die größere Macht Gottes als sinnvolle Strategie erschien.¹⁴⁵⁹ Justin spricht statt von Dämonen von den Seelen Verstorbener, die epileptische Anfälle auslösen bei

Menschen, die von den Seelen Verstorbener in Besitz genommen und hin- und hergezerrt werden, die man allgemein Besessene oder Rasende nennt.¹⁴⁶⁰

Die Beurteilung des Origenes darf stellvertretend für eine christliche Bewertung stehen, wie sie sich im 3. und 4. Jahrhundert durchsetzt:¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁵ Theophrast., *Charact.* 16.

¹⁴⁵⁶ So etwa im 1. Jh. bei Aretaios 3,4 (CMG 2 Aretaios, 38f).

¹⁴⁵⁷ Plut., *Lycurgus* 49E.

¹⁴⁵⁸ Für die neutestamentlichen Texte gibt es dazu inzwischen eine umfangreiche Forschungsliteratur. Vgl. nur etwa den Überblick bei Eric Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, WUNT 2.R. 157, Tübingen 2002 (zur frühen Kirche s. 168-221).

¹⁴⁵⁹ Tatian, *Or.* 16,7-17,9.

¹⁴⁶⁰ οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες. Iust. Mart., *Iapol.* 18 (PTS 38,59,10f).

¹⁴⁶¹ Vgl. dazu ausführlich Franz Joseph Dölger, *Der Einfluß des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum*: AuC 4 (1934) 95-109.

Die Ärzte sollen nun über die Physis reden, da sie ja meinen, es handle sich nicht um einen unreinen Geist, sondern um ein rein körperliches Krankheitsbild, und sie sollen in ihrer Physiologie erklären, das Feuchte bewege sich im Kopf in einer gewissen Übereinstimmung mit dem Mondlicht, das eine feuchte Natur hat. Wir aber glauben dem Evangelium auch, daß diese Krankheit als von einem unreinen, stummen und tauben Geist in den daran Leidenden bewirkt betrachtet wird.¹⁴⁶²

Hieronymus,¹⁴⁶³ Johannes Chrysostomos,¹⁴⁶⁴ Athanasius,¹⁴⁶⁵ Petrus Chrysologus¹⁴⁶⁶ und Gregor von Tours¹⁴⁶⁷ folgen Origenes in dieser Einschätzung. Wichtig an diesem Text ist aber nicht nur die Ablehnung der „moderner“, naturwissenschaftlicheren Krankheitsdiagnose eines Galen.¹⁴⁶⁸ Abgelehnt werden damit nämlich auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen der paganen Anthropologie insgesamt zugunsten einer exegetisch begründeten Sicht vom Menschen.¹⁴⁶⁹

Neben den neutestamentlichen Texten zur Heilung Besessener spielten offenbar auch die alttestamentlichen Verbote des Blutgenusses Gen 9,4, Lev 3,17, Lev 17,10-14 eine Rolle bei der Ablehnung der konventionellen Epilepsitherapie der paganen Medizin. Nach Apg 15,20 wurde diese Bestimmung bereits von der Urgemeinde ausdrücklich für verbindlich erklärt.

¹⁴⁶² ιατροὶ μὲν οὖν φυσιολογεῖωσαν, ἅτε μὴδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τόπον ἀλλὰ σωματικόν <τι> σύμπτωμα, καὶ φυσιολογούντες τὰ ὑγρά λεγέτωσαν κινεῖσθαι τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ κατὰ τινὰ συμπάθειαν τὴν πρὸς τὸ σεληνιακὸν φῶς, ὑγράν ἔχον φύσιν. ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τῷ εὐαγγελίῳ πιστεύοντες ὅτι τὸ νόσημα τοῦτο ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου, ἀλάλου καὶ κωφοῦ ἐν τοῖς πάσχουσιν αὐτὸ θεωρεῖται ἐνεργούμενον. Or., *Comm. in Mt.* 13,6 (GCS 40,193,12-25; Übers. z.T. nach Vogt, BGrL 18,248f).

¹⁴⁶³ Hier., *Comm. in Mt.* 1 und 3.

¹⁴⁶⁴ Chrys., *Hom. in Mt.* 57,3 (CPG 4424).

¹⁴⁶⁵ Ath., *Scholia in Mt.* (CPG 2141.7).

¹⁴⁶⁶ Petrus Chrys., *Serm.* 52.

¹⁴⁶⁷ Greg. Turon., *Virt. Mart.* 2,18. Weitere Belege bei Dölger, Einfluß des Origenes.

¹⁴⁶⁸ Temkin, *Falling Sickness*, 92, bewertet diesen Umschwung in der Erklärung der Epilepsie folgendermaßen: „This was a decisive break with pagan Antiquity. Now the popular belief, which in epileptics, just as in the possessed, saw nothing but demoniacs, had formed itself into a body of opinion.“

¹⁴⁶⁹ Auch zur Naturauffassung des Philon von Alexandrien ist hier ein evidentere Gegensatz konstituiert, wie das Origeneszitat demonstriert. Hermann Josef Vogt kommentiert: „Origenes sieht also einen Gegensatz zwischen der Naturkunde und der Lehre des Evangeliums ... Der kurze Satz läßt jedenfalls eine deutliche Verachtung der Physiologie erkennen. Hier läßt sich erfassen, wie weit Origenes von Philon entfernt ist. Für den war, da die Natur sich zu verbergen liebe (*De fuga* 32,179; *De mutatione nom.* 8,60; *De somn.* 1,2,6 nach Frg 123 des Heraklit), die Physiologie geradezu mit der Allegorese identisch, welche die Natur der Dinge für die wenigen Eingeweihten (*De Abrahamo* 29,147) ans Licht bringt (*De providentia* 2,40).“ Hermann Josef Vogt, Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus 1, eingel., übers. und mit Anm. vers. von Hermann Josef Vogt, BGrL 18, Stuttgart 1983, 287, Anm. 32.

Der Anschluß an die Autorität der Schrift alleine kann den Umschwung in der Bewertung der Epilepsie freilich noch nicht zufriedenstellend erklären. Wie zu sehen war, zielten die meisten medizinischen Therapien auf eine Form der „Reinigung“ des Betroffenen, unabhängig davon, ob man sich als Krankheitsverursacher einen unreinen Dämon oder eine generelle Verunreinigung etwa des Seelenpneumas dachte. Die paganen Reinheitsvorstellungen gerieten aber durch die christliche Theologie stark unter Druck. Entweder wurden sie als irrelevant negiert, wie dies etwa bei der Unreinheit des Todes—mehr oder weniger erfolgreich—geschah,¹⁴⁷⁰ oder es wurde versucht, sie im weitesten Sinne „ethisch“ umzudeuten. Dies mußte auch für die Bewertung der Epilepsitherapie Folgen haben.

Eine davon betroffene Therapieart war die Verabreichung von frischem Blut, das den Epilepsiekranken reinigen sollte. Sie wird beispielsweise von Tertullian attackiert, soweit das dafür eingesetzte Blut mit dem Makel eines Verbrechens behaftet war. Er kommt darauf in der Verteidigung der Christen gegen den gängigen Kannibalismusvorwurf zu sprechen, als er aufzeigt, daß es die Heiden sind, die Blut vergießen und verzehren, nämlich

diejenigen, die beim Kampfspiel in der Arena das Blut der getöteten Verbrecher, wenn es noch frisch ist und aus ihrer Kehle herabfließt, mit gierigen Zügen einschlürfen, um damit die Fallsucht zu heilen.¹⁴⁷¹

Sowohl die Tatsache, daß es das Blut von Verbrechern (*noxii*) ist, das für medizinische Zwecke Verwendung findet, als auch der Kontext der von ihm aufs schärfste verurteilten Zirkusspiele desavouieren seines Erachtens die genannte Therapie.

Vor dem Hintergrund der Vorherrschaft einer Besessenheitstheorie als Krankheitserklärung für die Epilepsie ist es kaum verwunderlich, daß Epileptiker keinen liturgischen Dienst verrichten durften. Zumindest nach der konstantinischen Wende wurde dies auf den Synoden vereinbart.¹⁴⁷²

Die Annahme der neutestamentlichen Epilepsieerklärung war jedoch nicht ohne Schwierigkeiten für die christliche Kosmologie. Geht man davon aus, daß es neben Gott und seiner Schöpfung auch böse Dä-

¹⁴⁷⁰ Vgl. dazu ausführlich Volp, Tod und Ritual, insbes. 240-263.

¹⁴⁷¹ *Illi, qui munere in arena noxiorum iugulorum sanguinem recentem, de iugulo decurrentem [exceptum], avida siti comitali morbo medentes hauserunt.* Tert., *Apol.* 9,10 (CChr.SL 1,103,44-46; Übers. Carl Becker, *Apologeticum*, 91).

¹⁴⁷² So (vermutlich) auf der spanischen Synode von Elvira (*Canon* 29), die noch vor der Zusammenkunft in Arles 314 stattgefunden haben muß. Sie ist die älteste Synode, von der uns ein Synodalcopus überliefert ist, allerdings ist umstritten, ob die überlieferten Beschlüsse tatsächlich alle in Elvira getroffen wurden. Sie sind vielleicht sogar älteren Ursprungs.

monen gibt, ist zu erklären, wie dies mit der *creatio ex nihilo* des guten Schöpfungsgottes zusammenhängen soll. Man rückte damit sehr schnell in eine gefährliche Nähe zu den dualistischen Anschauungen der Gnosis. Deshalb wird dieses Thema in der Zeit der antignostischen Auseinandersetzungen auch intensiv diskutiert. Bis auf Arnobius¹⁴⁷³ beschäftigen sich alle wichtigen Apologeten des 2. und frühen 3. Jahrhunderts mit dieser Frage: Justin, Tatian, Theophilus, Tertullian, Minucius Felix und Clemens von Alexandria.

Anders sieht es jedoch bei Menschen mit geistigen Behinderungen aus, deren Behinderung nicht auf das Wirken eines Dämons zurückgeführt wurde. Für sie gilt das zu den körperlichen Behinderungen Gesagte. Natürlich wäre hier zu diskutieren, daß Menschen mit dieser Art von Behinderung über wesentliche Grundmerkmale der paganen Definitionen von „Mensch“ nur eingeschränkt verfügten. Dies betraf vor allem den Gebrauch von Vernunft (*ratio*) und die Möglichkeit zu eigener (Gottes-)Erkenntnis, aber auch den Kult. Für den Christenkritiker Kelsos war, wie zu sehen war, neben „reinen Händen“ und angesehener Lebensführung vor allem ein klarer Verstand Voraussetzung für die Teilnahme am Kult. In den christlichen Versammlungen, die er im Blick hatte, galten diese Kriterien offensichtlich nicht. Jeder, und das betrifft in diesem Fall auch Menschen mit eingeschränkten Fähigkeiten im Hinblick auf den Gebrauch der *ratio*, war offenbar zur Teilnahme am Gottesdienst eingeladen, was Anlaß für den Spott des Kelsos war.¹⁴⁷⁴ Ansonsten gibt es aus vorkonstantinischer Zeit in dieser Frage wenig zu berichten. Zum Thema wird die Frage des Umgangs mit Menschen mit geistigen Behinderungen erst im 4. Jahrhundert, und wieder im Zusammenhang mit dem Kult. Genauso wie körperliche Verstümmelungen ein Hindernis für ein liturgisches Amt waren, konnten offenbar auch geistige Behinderungen zum Ausschluß von liturgischen Aufgaben führen.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷³ Vgl. aber die Anspielung auf die Dämonen des Pantheons bei Arn., *Adv. nat.* 1,27.

¹⁴⁷⁴ Or., *Cels.* 3,59. S. Kap. 6.

¹⁴⁷⁵ So bereits auf der Synode von Elvira (*Canon* 29). S.o.

SECHSTES KAPITEL

DER MENSCH IN CHRISTLICHEM KULT UND CHRISTLICHER FRÖMMIGKEIT

Die Frage nach der Würde des Menschen scheint auf den ersten Blick nicht zu den Themen altkirchlicher liturgischer Praxis zu gehören, und die anthropologische Relevanz des Kultes ist vielleicht nicht unmittelbar naheliegend. Dennoch lohnt sich ein kurzer—wenn auch notwendigerweise unvollständiger—Blick auf den christlichen Gottesdienst an dieser Stelle, und zwar aus einem inhaltlichen und einem methodischen Grund.¹⁴⁷⁶ *Inhaltlich* fällt auf den ersten Blick auf, daß die wenigen Texte, die für den frühen christlichen Gottesdienst existieren, fast alle Bezug auf die anthropologische Konstitution des Menschen nehmen, wenn sie sich theologisch äußern. Zum Thema wurde diese in der Regel im Hinblick auf die Taufe, die in den frühen Texten stets als zentrales Kennzeichen des christlichen Kultes in Erscheinung tritt.¹⁴⁷⁷ In späteren Quellen, vor allem zum Taufgottesdienst selbst, ist das Taufverständnis häufig noch ausführlicher kommentiert, und nun begegnet auch ein stärkeres Interesse an den Details einzelner Riten.¹⁴⁷⁸ Gegenstand der

¹⁴⁷⁶ Dies ist, soweit ich sehen kann, bisher noch in keiner Untersuchung zur altkirchlichen Anthropologie wirklich geschehen. Die Fragestellung ist im übrigen auch aus Gründen interessant, die sich nicht aus den antiken Quellen ergeben (und hier auch keine Rolle spielen sollen). Da sich der Begriff der Menschenwürde explizit bei Leo dem Großen und seitdem in der Liturgie findet (unter anderem in einem Gebet, das heute noch in römisch-katholischen Weihnachtsgottesdiensten verwendet wird, s.u.), gibt es in der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologie Anhänger der These, Menschenwürde sei vor allem im Sakramentsempfang zu erfahren. So schreibt Wazlaw Swierzawski, *Die Würde des Menschen. Über die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II.*, Gerhard Höver (Hg.), *Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II.*, ReFR.WR 41, Mainz/München 1986, 91: „Die christliche Würde erkennt man nicht durch ein akademisches Studium, auch erarbeitet man sie nicht selbst, sondern man erhält sie als ein Geschenk durch die liturgische Teilnahme an dem Sterben und der Auferstehung des Herrn.“ Eine solche Auffassung steht und fällt mit dem dahinterstehenden (modernen) Sakraments- und Liturgieverständnis, das aber an dieser Stelle nicht problematisiert werden soll. Vgl. aber dazu noch unten die Anmerkung zur Mysterientheologie Odo Casels.

¹⁴⁷⁷ Deshalb kann Georg Kretschmar, Art. Abendmahl III. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen 1. Alte Kirche: TRE 1 (1977) 58-89, schreiben: „Der für Theologie und Frömmigkeit zentrale Gottesdienst war nicht das Abendmahl, sondern die Taufe...“ Anders Ferdinand Hahn über den älteren urchristlichen Gottesdienst, dessen „Herzstück“ seiner Ansicht nach eher „die Feier des Herrenmahls“ ist: Ferdinand Hahn, Art. Gottesdienst, III. Neues Testament: TRE 14 (1985) 35.

¹⁴⁷⁸ Etwa in den die Taufe betreffenden Schriften von Kyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomos, Theodor von Mopsuestia und Ambrosius von Mailand.

Taufe ist jedenfalls der Mensch, der ihrer auf Grund seiner anthropologischen Konstitution bedarf. Die impliziten und expliziten Begründungen dafür geben deshalb auch Auskunft über das jeweilige Verständnis vom Menschen und von seiner Würde.

Methodisch betritt man mit der Betrachtung des christlichen Kultes einen Bereich der christlichen Praxis, auf den „äußere“ Faktoren—Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur—einen geringeren Einfluß ausüben und der deshalb sozusagen reinere „Laborbedingungen“ für die Fragestellung bereitstellt als etwa die mindestens ebenso relevanten Bereiche der Sklaverei oder der Stellung der Frau in der Gesellschaft.¹⁴⁷⁹ Natürlich sind hier Einflüsse nicht nur aus dem Judentum, sondern auch aus der graeco-römischen Kultur und in einigen Punkten sogar aus den paganen Kulturen festzustellen. Dennoch gibt es wenige Dinge, die von den Kirchenvätern so übereinstimmend immer wieder hervorgehoben wurden, wie die große Differenz zwischen christlichem und paganem Kult.¹⁴⁸⁰ Und tatsächlich unterschied sich das Christentum in der Kultpraxis von vornherein so stark von seiner paganen Umwelt, daß hier ein davon unabhängiger Umgang mit den Mitmenschen vorausgesetzt werden kann. Die Aussagen der mit dem Gottesdienst befaßten Quellen über das Verständnis vom Menschen haben deshalb auch aus methodischen Gründen einen besonderen Wert. Dabei wird festzustellen sein, daß sich die christlichen Riten nicht notwendigerweise als „Umsetzung“ dessen entwickelten, was theologisch-philosophisch vorgedacht wurde. Man muß auch damit rechnen, daß das, was in der Ritualpraxis geschah, Folgen für die anthropologische Reflexion hatte.¹⁴⁸¹ Dies gilt umso mehr, als die Anthropologie von zahlreichen offenen Fragen und Spannungen bestimmt war und sich in einer Art prekärer Balance zwischen sich eigentlich ausschließenden Positionen herausbildete. Bestehende christliche Praxis konnte deshalb unmöglich ausgeblendet werden und wurde es auch nicht. Im übrigen gibt es auch liturgiegeschichtliche Probleme, die von einem anthropologischen Blick auf die Quellentexte profitieren könnten, auch wenn an dieser Stelle nicht mehr als ein Anstoß dazu gegeben werden kann. Bis heute sind noch nicht alle Faktoren für die großen Umbrüche in den Formen des christlichen

¹⁴⁷⁹ Beide Fragen sind von der Forschung bereits ausführlich bearbeitet worden, weshalb ich, wie bereits oben dargelegt, dazu auf die in Kap. 1 angegebene Lit. verweise.

¹⁴⁸⁰ Dies führte in der frühen Zeit zur Vermeidung eines Vokabulars, das mit einer Nähe zum paganen Kult behaftet war. Vgl. dazu nur Mohrmann, *Das Sprachproblem*.

¹⁴⁸¹ Vgl. zum Problem grundsätzlich Günter Bader, *Art. Ritus III. Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch*: TRE 29 (1998) 270-279 (mit Lit.); ders., *Die Abendmahlsfeier. Liturgik. Ökonomik. Symbolik*, Tübingen 1993. Dies war freilich der altkirchlichen Theologie stets bewußt, wie die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jh.s deutlich zeigen (*lex orandi legem credendi statuit* ...).

Gottesdienstes zwischen der Zeit eines Clemens, eines Origenes oder Tertullians und der eines Chrysostomos oder Ambrosius völlig zufriedenstellend erklärt und gedeutet. Es wäre deshalb wertvoll, sollten sich hier Parallelen und Zusammenhänge zur Entwicklung der christlichen Anthropologie aufzeigen lassen.¹⁴⁸²

Vorkonstantinische Zeit

Schon in sehr frühen Quellen findet sich vielleicht der Gedanke der Gleichheit vor Gott als Teil des christlichen Gottesdienstes beziehungsweise der Gemeindeversammlung. Bereits Gal 3,28 („*hier* ist nicht Jude noch Grieche, *hier* ist nicht Sklave noch Freier“) ist nach der Meinung von Teilen der neutestamentlichen Forschung als im weitesten Sinne liturgischer Text zu verstehen; er wurde jedenfalls vermutlich im

¹⁴⁸² Zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes in der Alten Kirche allgemein vgl. Larry W. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship. The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Carlisle 1999; Paul Frederick Bradshaw, *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*, London 1996; ders., *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London/New York 1992; ders., Art. Gottesdienst IV: TRE 14 (1985) 39-42; ders., *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame 1991; ders., *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, London 1981; Jörg Christian Salzmann, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten Jahrhunderten*, Tübingen 1994; Geoffrey Grimshaw Willis, *A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*, HBS.S 1, London 1994; Hermann A.J. Wegmann, *Geschichte der Liturgie im Osten und Westen*, Regensburg 1979; Willy Rordorf, *The Eucharist of the Early Christians*, New York 1978; Joseph Andreas Jungmann, *Oblatio und sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*: ZKTh 92 (1972) 342-350; ders., *Die Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Fribourg 1967; ders., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., 3. Aufl. Wien 1952; Carl Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, RM 29/1 und 2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971, insbes. 67-115.205-254.446-522; Alfred Stuiber, *Die gottesdienstlichen Formen im Frühchristentum*: Karl Gustav Fellerer (Hg.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik I. Von den Anfängen bis zum Tridentinum*, Kassel/Basel/Tours/London 1972, 37-42; William Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, SG 1202, Berlin 1970; Theodor Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn 1965; Rudolf Stählin, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart*: Leit. 1 (1954) 1-80; Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, AKG 8, 4./5. Aufl. Berlin 1975/Nachdr. Berlin/New York 1999, Teil 2, 120-144 („Der Kultus“). Zum Taufverständnis s. noch Edward Yarnold, Art. Taufe III. Alte Kirche: TRE 32 (2001) 674-696; Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin/New York 1999; Rudolf Fleischer, *Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Taufritualen. Ein semiotischer Versuch*, Mainz 1984; Georg Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*: Leit. 5 (1970) 1-348; Geoffrey William Hugo Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, London/New York/Toronto 1951; Franz Joseph Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, LF 2, Münster 1918.

Gottesdienst schon sehr früh verwendet.¹⁴⁸³ Daß dieser Gedanke ein Thema für die Gestaltung der frühen Gottesdienste war, zeigt auch der Jakobusbrief, der diesem Problem einen eigenen Abschnitt widmet:

Liebe Brüder, haltet den Glauben an Jesus Christus frei von allem Ansehen der Person. Denn wenn in eure Versammlung ein Mann käme mit einem goldenen Ring und in herrlicher Kleidung, es käme aber auch ein Armer in unsauberer Kleidung und ihr sähet auf den, der herrlich gekleidet ist, und sprächet zu ihm: Setze du dich hierher auf den guten Platz! und sprächet zu dem Armen: Stell du dich dorthin! oder: Setze dich zu meinen Füßen!, ist's recht, daß ihr solche Unterschiede macht und urteilt mit bösen Gedanken? ... Wenn ihr aber die Person ansieht, tut ihr Sünde und werdet überführt vom Gesetz als Übertreter.¹⁴⁸⁴

Der christliche Gottesdienst des 1. und 2. Jahrhunderts wird ohne Zweifel—idealisiert—als Freiheit von sozialen Unterschieden aufgefaßt. Dazu passen die in anderen frühen Dokumenten erhaltenen Überlieferungsstücke, die den Gottesdienst als eine Art „antizipiertes Reich Gottes“ erscheinen lassen. Der Gebetsruf *μαρναθα* (aramäisch: „unser Herr, komm“ oder „unser Herr ist gekommen“), wie er in der Didache 10,6 oder IKor 16,22 überliefert ist, ist vielleicht ein Anklang an diese Vorstellung.¹⁴⁸⁵ Damit verbindet sich nun aber in der Tat ein besonderes Verständnis vom Menschen, das sich später so nicht mehr findet: Unterschiede zwischen den teilnehmenden Menschen werden im Sinne von Gal 3,28 relativiert, denn angesichts der nahen Parusie sind sie unerheblich. Selbst mit der Erfahrung der Parusieverzögerung in neutestamentlicher Zeit mußte diese Vorstellung nicht sogleich verschwinden; je weiter man sich freilich von der Zeit der Apostel entfernte, umso schwächer wird dieser Gedanke geworden sein.¹⁴⁸⁶ Ob dies ein allgemeines Verständnis aller oder doch der meisten frühen Gemeindeversammlungen war, läßt sich freilich nicht sagen. Diese eschatologische Ausrichtung ist aber unzweifelhaft ein besonderes Kennzeichen

¹⁴⁸³ S. Ade, Sklaverei und Freiheit, 259f, die den Sitz im Leben dieses Textes im Taufritual sieht. S. Kap. 3.

¹⁴⁸⁴ Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇ λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῇ, ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε, Σὺ κάθου ὡς καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε, Σὺ στήθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; ... εἰ δὲ προσωπολημπεῖτε ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. Jak 2,1-9.

¹⁴⁸⁵ So jedenfalls Kurt Niederwimmer, Die Didache, KAV 1, 2. Aufl. Göttingen 1993, 204f. Zum Ausdruck vgl. Karl Georg Kuhn, Art. *μαρναθα*: ThWNT 4 (1942) 470-475.

¹⁴⁸⁶ Vgl. zum Problem Kurt Erlemann, Endzeiterwartungen im frühen Christentum, UTB 1937, Tübingen/Basel 1996; ders., Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, TANZ 17, Tübingen/Basel 1995.

des *theoretischen Anspruchs* (nicht unbedingt der tatsächlichen Zustände) des frühen Gottesdienstes bis weit in das 2. Jahrhundert und sogar in das frühe 3. Jahrhundert hinein.¹⁴⁸⁷ In den Auseinandersetzungen mit der Gnosis erhielt der Gedanke eine neue Stoßrichtung. Dies ist noch bei Origenes zu spüren, als er sich vehement gegen die Auffassung wehrt, es gebe verschiedene Klassen von Menschen, die sich in ihrer Fähigkeit, Gottes Wort zu erfassen, unterscheiden. Nach Origenes waren die Teilnehmer an gnostischen Gottesdiensten davon überzeugt,

es gebe solche, die von Natur aus und von Beginn an Kinder Gottes seien; nur durch ihre Wesensverwandtschaft mit Gott seien sie fähig, das Wort Gottes aufzunehmen.¹⁴⁸⁸

Die Christen dagegen gingen nach dieser Darstellung davon aus, daß alle Menschen in der Lage seien, Gottes Wort aufzunehmen—was denen, die sich dennoch dem Wort Gottes verweigerten, am Ende aller Tage zum Nachteil gereichen sollte.¹⁴⁸⁹ Liturgisch sichtbar wird diese (theoretische) Einladung an alle, unabhängig von Geschlecht, Herkunft, finanzieller Situation oder sozialer Stellung, in der Austeilung von Nahrungsmitteln im Rahmen des Gottesdienstes. Diese hatte sicher eine sozial-ethische Komponente, denn damit wurde jenen, „die Mangel haben“, geholfen.¹⁴⁹⁰ Sie ist aber mancherorts, etwa in der römischen Gemeinde Justins, in gewisser Weise „liturgisch“ geregelt, und ihre Verknüpfung mit dem gottesdienstlichen Geschehen ist als reine Funktion der Armenfürsorge nicht befriedigend zu erklären.¹⁴⁹¹ Dies hat der Interpretation dieser Texte seit jeher Schwierigkeiten bereitet; die Unterscheidung zwischen „Sättigungsmahl“ und einer eucharistischen Feier ist ein Grund-

¹⁴⁸⁷ Vgl. etwa Paul Frederick Bradshaw, Art. Gottesdienst IV. Alte Kirche: TRE 14 (1985) 39f. Die Debatten um die Auferstehung sind vielleicht auch vor diesem Hintergrund zu sehen. Jüngst hat Claudia Setzer (Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition, Boston/Leiden 2004) in diesem Sinne auf den Zusammenhang zwischen Gemeindeidentität und Auferstehungsdebatte hingewiesen (vgl. dazu aber die Rez. von Eric Noffke: RevBL 6/2005).

¹⁴⁸⁸ εἶναι φύσει καὶ ἐκ πρώτης κατασκευῆς υἱοὺς θεοῦ, μόνον διὰ τὸ πρὸς θεὸν συγγενὲς δεκτικούς τῶν τοῦ θεοῦ ῥημάτων. Or., *Comm. in Io.* 20,33,287 (GCS 10, 370,6-8).

¹⁴⁸⁹ Dieser Gedanke ist in der altkirchlichen Literatur weit verbreitet. Stellvertretend für viele andere s. etwa Makarios Magnes, *Apokritikos* 4,13.

¹⁴⁹⁰ Iust. Mart., *IApol.* 67,1. Zum Ganzen s. Iust. Mart., *IApol.* 61 und 65-67. Vgl. zu diesem vieldiskutierten Text nur etwa Michael Meyer-Blanck, Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt, TB 97, Gütersloh 2001, 80-88; Salzmann, Lehren und Ermahnen, 235-257; Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 70-79.

¹⁴⁹¹ Vgl. zu einer Theorie der Gastlichkeit und den Implikationen einer solchen gottesdienstlichen Speiseverteilung im Kontext antiker Kultur und Gesellschaft etwa Günter Bader, Die Abendmahlsfeier. Liturgik. Ökonomik. Symbolik, Tübingen 1993, 62-73.

problem in der Interpretation der liturgischen Quellen des 2. Jahrhunderts.¹⁴⁹² Versteht man die Gemeindeversammlung anthropologisch als Vorwegnahme der Neuschöpfung des Menschen und der theoretischen Auslöschung aller sozialen, rechtlichen, ethnischen und geschlechtlichen Unterschiede zwischen den Menschen, so bekommt auch diese „liturgische Armenfürsorge“ einen tieferen Sinn, der die Interpretation erleichtert. Es liegt freilich in der Natur der Mehrdeutigkeit rituellen Geschehens, daß dies nur ein Aspekt von vielen sein kann und sicher nicht überall und zu jeder Zeit gleichermaßen eine Rolle gespielt hat.

Unbeschadet der Inklusivität der Einladung zur Teilnahme an Gottesdienst und Taufe wird durch das Initiationsritual die Distanz zu den nicht-teilnehmenden Menschen eher vergrößert.¹⁴⁹³ Sie sind als Ungetaufte den weltlichen Mächten und Dämonen ausgesetzt, was auch in dem von den Zeitgenossen als Folge einer Arkandisziplin gedeuteten, nicht-öffentlichen Charakter des frühen Gottesdienstes zum Ausdruck kommt.¹⁴⁹⁴ Selbst diejenigen Menschen, die sich der christlichen Lehre zugewandt, aber noch keine Taufe empfangen hatten, waren mithin von der Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst ausgeschlossen.¹⁴⁹⁵ Damit bieten diese frühen christlichen Versammlungen, von denen man sonst wenig weiß, eine Parallele zu den gnostisch geprägten Zusammenkünften, deren Elitebewußtsein ebenfalls eine starke Abgrenzung zu Außenstehenden, zu „Nicht-Erkennenden“ mit sich brachte. Die Taufe, das Bad mit dem Namen „Erleuchtung“,¹⁴⁹⁶ wie Justin sie nennt, ist der wesentliche Teil dieser Grenzziehung. Dies wurde von den gnostisch geprägten Gemeinden offenbar zuweilen kritisiert, die der „Erkenntnis“ den Vorrang vor dem Taufbad einräumten.¹⁴⁹⁷ Die weniger gnostisch geprägten christlichen Gemeinden unterschieden sich vor allem aber durch die Universalität der Einladung zur Teilnahme. Jeder, unabhängig von sozialem Stand und Herkunft, Geschlecht, intellektuellen

¹⁴⁹² Vgl. nur die Debatte über die zwei von Hans Lietzmann (Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, 3. Aufl. Berlin 1955) identifizierten Grundtypen des Herrenmahls.

¹⁴⁹³ Vgl. dazu zuletzt Wolfram Kinzig/Martin Wallraff, Das Christentum des 3. Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit: Dieter Zeller (Hg.), Christentum, RM 28, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 331-388.

¹⁴⁹⁴ Min. Fel., Oct. 10,1. Vgl. dazu Christoph Jacob, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Theoph. 32, Frankfurt 1990, 43-117 (mit Lit. und Forschungsgeschichte; s. dazu jedoch kritisch die Rez. von Adolf Martin Ritter, ThLZ 191 [1994] 250-252); Douglas Powell, Art. Arkandisziplin: TRE 4 (1979) 1-8; Hartmut Clasen, Die Arkandisziplin in der Alten Kirche, Diss. Heidelberg 1956; Othmar Perler, Art. Arkandisziplin: RAC 1 (1950) 667-676.

¹⁴⁹⁵ Did 9,5; TA 25-27. Vgl. dazu Johannes Betz, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht: ZKTh 106 (1984) 15.

¹⁴⁹⁶ Iust. Mart., *IApol.* 61,12.

¹⁴⁹⁷ Für die valentinianische Gemeinde wird dies deutlich in den *Exc. ex. Theod.* 78,2.

Fähigkeiten und bisherigem Lebenswandel, war eingeladen, sich zu den Christen zu begeben und die Taufe zu empfangen. Diese Tatsache war auch für andere Zeitgenossen auffällig. Der Christenkritiker Kelsos schreibt:

Die, die zur Feier der anderen Mysterien (ἄλλαι τελεταί) auffordern, geben folgendes vorher bekannt: Wer reine Hände hat und verständig spricht, der trete heran. Und wieder andere: Wer rein ist von jeder Schuld, wessen Seele sich keines Bösen bewußt ist, wer ein gutes und gerechtes Leben geführt hat, der nahe ... Nun laßt uns hören, was für Personen die Christen einladen! Wer ein Sünder ist, sagen sie, wer unverständlich, wer unmündig und wer mit einem Wort unglücklich ist, den wird das Reich Gottes aufnehmen.¹⁴⁹⁸

Kelsus hat hier mit den ἄλλαι τελεταί sicher neben Mithras-¹⁴⁹⁹ und anderen Mysterien auch gnostische Gruppen im Auge,¹⁵⁰⁰ vielleicht (auch) die Markioniten.¹⁵⁰¹ Innerhalb der christlichen Gemeinden scheint es darüber zu Auseinandersetzungen gekommen zu sein. Jedenfalls finden sich schließlich Bestimmungen, die Personen mit einem besonders anstößigen Lebenswandel oder aus umstrittenen Berufen von der Taufe ausgeschlossen—es sei denn, sie machten eine radikale Kehrtwende in ihrem Leben und wiesen dies auch nachhaltig nach. In den sehr frühen Quellen findet sich davon freilich noch nichts: Die Didache (wohl um 100 n.Chr.) machte lediglich eine erfolgreiche Einweisung in die Grundlagen des christlichen Glaubens zur Taufvoraussetzung,¹⁵⁰² und auch Justin spricht grundsätzlich von einer Einladung an all „diejenigen, die sich von der Wahrheit unserer Lehren und Aussagen überzeugen lassen“.¹⁵⁰³ Erst in der *Traditio Apostolica* werden die Vertreter bestimmter Berufe von der Aufnahme in die Gemeinde ausgeschlossen (inwieweit die Forderungen dieser Programmschrift auch in einer gemeindlichen Praxis umgesetzt wurden, läßt sich

¹⁴⁹⁸ Οἱ μὲν γὰρ εἰς τὰς ἄλλας τελετάς καλοῦντες προκηρύττουσι τάδε· ὅστις χεῖρας καθαρὸς καὶ φωνὴν συνετός, καὶ αὐθις ἕτεροι· ὅστις ἀγνὸς ἀπὸ παντὸς μύσους, καὶ ὅτῳ ἡ ψυχὴ οὐδὲν σύνοιδε κακόν, καὶ ὅτῳ εὐ καὶ δικαίως βεβίωται. Καὶ ταῦτα προκηρύττουσιν οἱ καθάρσια ἁμαρτημάτων ὑπισχνούμενοι. Ἐπακούσωμεν δὲ τίνας ποτὲ οὗτοι καλοῦσιν· ὅστις, φασίν, ἁμαρτωλός, ὅστις ἀσύνετος, ὅστις νήπιος, καὶ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ὅστις κακοδαίμων, τοῦτον ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ δέξεται. Or., *Cels.* 3,59 (SC 136,136,4-138,13; Übers. nach Paul Koetschau, BKV² 52, 272).

¹⁴⁹⁹ So etwa der Gebrauch des Ausdrucks bei Iust. Mart., *IAPol.* 66,4.

¹⁵⁰⁰ Vgl. Iust. Mart., *Dial.* 35,6.

¹⁵⁰¹ Für sie wird die Wendung etwa bei Eus., *H.e.* 4,11,4 gebraucht.

¹⁵⁰² Did 7,1.

¹⁵⁰³ ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι. Iust. Mart., *IAPol.* 61,2 (PTS 38, 118, 3f).

freilich kaum sagen).¹⁵⁰⁴ Auch Tertullian und Origenes kennen eine ähnliche, restriktivere Aufnahmepraxis aus ihren Gemeinden.¹⁵⁰⁵

Damit tritt die Frage des Taufverständnisses in den Blick. In seiner Beschreibung der römischen Taufgottesdienste gibt *Justin* vielleicht eine anthropologische Begründung für die Notwendigkeit der Taufe:

Da wir bei unserer ersten Entstehung ohne unser Wissen nach Naturzwang aus feuchtem Samen infolge gegenseitiger Vermischung unserer Eltern gezeugt wurden und in schlechten Sitten und üblen Grundsätzen aufgewachsen sind, so wird, damit wir nicht Kinder des Naturzwangs und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der freien Wahl und der Einsicht werden und auch Vergebung unserer früheren Sünden erfahren, im Wasser über dem, der nach der Wiedergeburt [d.h. der „zweiten Entstehung“] Verlangen trägt und seine Vergehen bereut hat, der Name Gottes, des Allvaters und Herrn ausgesprochen.¹⁵⁰⁶

Die neutestamentliche Formulierung vom „wiedergeboren werden“ (ἀναγεννηθῆναι) interpretiert das Taufhandeln als ein Handeln Gottes

¹⁵⁰⁴ TA 16. Auf welche Zeit diese Bestimmungen zu datieren sind, steht nicht mit Sicherheit fest, auch wenn der Grundbestand der *Traditio Apostolica* zweifellos in das frühe 3. Jh. zurückgeht. Die umfangreiche Datierungsdebatte findet sich zusammengefaßt etwa bei Christoph Marksches, *Neue Forschungen zur sogenannten „Traditio Apostolica“*: Robert S. Taft/Gabriele Winkler (Hg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998, OChrAn 265, Rom 2001, 583-598; ders., *Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin/New York 1999, 1-74. Das methodische Problem, daß wir von der Umsetzung solcher liturgischer Ordnungen fast nichts wissen, so daß sie möglicherweise zu ihrer eigenen Zeit nichts weiter waren als Programmschriften, kommentiert Paul Bradshaw folgendermaßen: „At least some ... were in part the products of the imagination and aspiration of their compilers—armchair liturgists dreaming up what the perfect liturgy might be like if only they had the freedom to put into practice what their idiosyncratic tastes and personal convictions longed for“. Bradshaw, *The Search for the Origins*, 72. Dennoch konnten diese Programmschriften langfristig durchaus eine erhebliche Nachwirkung haben, was schon alleine die moderne Rezeptionsgeschichte der *Traditio* (dem meistzitierten altkirchlichen Dokument auf dem 2. Vaticanum) demonstriert.

¹⁵⁰⁵ Tert., *Bapt.* 18; Or., *Cels.* 3,51. Vgl. dazu Kinzig/Wallraff, *Das Christentum des 3. Jahrhunderts*, 344f.

¹⁵⁰⁶ ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σποράς κατὰ μῖξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεοῦ ὄνομα. Iust. Mart., *IApol.* 61 (PTS 38, 119,25-32; Übers. nach Gerhard Rauschen, BKV² 12).

analog zur Menschenschöpfung,¹⁵⁰⁷ und auch die Auffassung, daß die Taufe Sündenvergebung bewirkt, entspricht der neutestamentlichen Überlieferung.¹⁵⁰⁸ Daß der Mensch dieser Sündenvergebung bedarf, begründet Justin nicht mit dem Sündenfall. Einerseits ist die Taufe nötig wegen des „Aufwachsens in schlechten Sitten und üblen Grundsätzen“. Andererseits bewirkt für ihn vielleicht auch schon alleine das Zustandekommen des Menschen „aus feuchtem Samen“ eine Vergebungsbedürftigkeit durch die Taufe. Eine negative Konnotation des Geschlechtsverkehrs ist für den Asketen Justin, der auch sonst in negativem Sinn von „der Leidenschaft der Begierden“ spricht,¹⁵⁰⁹ zwar nichts Besonderes. Die Entstehung eines Menschen ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς—eine Formel, die sich bei ihm sonst nicht findet—konnte beim gebildeten Leser vielleicht mit Assoziationen rechnen, die noch darüber hinausgehen. Es war bereits zu sehen, daß der „feuchte“ Charakter einer Körpersubstanz in der antiken Medizintheorie für bedrohlich und für Krankheiten verantwortlich gehalten wurde, während etwa die als „trocken“ (ξηρός) geltende „gelbliche Galle“ (χολὴ ξάνθη) mit positiven Eigenschaften verbunden wurde.¹⁵¹⁰ Die bei der Entstehung eines Menschen mitwirkende ὑγρότης, die bei paganen Autoren wie Galen sonst ganz neutral als Elementarqualität des Samens konstatiert wird,¹⁵¹¹ verstärkt jedenfalls ganz analog den bedrohlichen Charakter der menschlichen Entstehung, dem der Taufritus entgegenwirken kann. Die Epilepsie wurde ja ebenfalls als „feuchte“ Krankheit empfunden und von den Christen im 2. Jahrhundert gleichermaßen mit einem Ritus, dem Heilungsexorzismus, bekämpft.¹⁵¹²

¹⁵⁰⁷ IPetr 1,3.23. Vgl. Joh 3,3-8. Vgl. dazu bereits Adolf von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, TU 42/3, Leipzig 1918, 97-143.

¹⁵⁰⁸ Mk 1,4; Lk 3,3; Apg 2,38 u.ö.

¹⁵⁰⁹ Iust. Mart., *IIApol.* 5.

¹⁵¹⁰ Vgl. die Aufnahme dieser Begrifflichkeit etwa durch Johannes Chrysostomos (s. Kap. 4.3). Zur Galle in der antiken Medizin vgl. z.B. Beate Gundert, *Art. Humoralpathologie*: Karl-Heinz Leven (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 436-441; Karl-Heinz Leven, *Art. Galle*: ebd., 322f (jeweils mit aktueller Lit.); Walter Müri, *Melancholie und schwarze Galle*: MH 10 (1953) 21-38 (= Hellmut Flashar [Hg.], *Antike Medizin*, WdF 221, Darmstadt 1971, 165-191).

¹⁵¹¹ Galen, *De sanitate tuenda* 6,4,4-6. S. dazu Diethard Nickel, *Untersuchungen zur Embryologie Galens*, SGKA(B) 27, Berlin 1989, insbes. 61-90. Vgl. auch die Beschreibung der biologischen Vermehrung, die auf alle Elementarqualitäten angewiesen ist (und deshalb auch auf die Feuchtigkeit) bei Hipp., *De natura hominis* 3,15,48.

¹⁵¹² Das Verhältnis dieses auf neutestamentliche Vorgaben zurückgehenden Heilungsexorzismus im Zusammenhang mit der Epilepsie und den Taufexorzismen, wie wir sie bei Tertullian erwähnt (Tert., *Coron.* 3,5) und in der *Traditio Apostolica* ausführlich vorgeschrieben finden, ist nach wie vor nicht zufriedenstellend erklärt worden. Franz Joseph Dölger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, SGKA 3.1/2, Paderborn 1909, 74 u.ö., versuchte die Taufexorzismen formgeschichtlich aus den Heilungsexorzismen abzuleiten, wofür bisher leider keine Quellen nachgewiesen worden sind. Erst an der Wende zum Mittelalter gibt es in einigen Texten

Daß die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Taufe für Justin mit der anthropologischen Konstitution des Menschen eng zusammenhängt, zeigt bereits ein Blick auf seine Begrifflichkeit. Der Mensch besitzt deshalb für Justin eine besondere Würde, weil er durch seine Vernunft, den menschlichen λόγος, in der Lage ist, den göttlichen Logos zu erkennen (s. Kap. 4.2). Ermöglicht wird dieser Erkenntnis- oder Erleuchtungsvorgang bei den Christen aber maßgeblich durch das „Bad der Erleuchtung“ (τὸ λουτρὸν φωτισμοῦ), die Taufe, die allen Menschen offensteht.¹⁵¹³ Der Auffassung von der anthropologischen Konstitution entspricht damit auch die Interpretation der Taufe, und zwar sowohl im Hinblick auf die Körperlichkeit als Ergebnis der ersten Geburt (πρώτη γένεσις) als auch auf die geistige (λόγος-)Verfaßtheit des Menschen, die eine „zweite Geburt“ (ἀναγένεσις) ermöglicht.

Auch *Tertullian* äußert sich über den Zusammenhang zwischen der anthropologischen Verfaßtheit und dem Taufritual. Er verbindet beide jedoch nicht mit dem Logosgedanken, sondern setzt den Taufritus mit der Auslegung von Genesis 1,26 in Beziehung.¹⁵¹⁴ Nachdem er ausführlich die paganen Waschungs- und Reinigungsrituale (Isiskult, Mithraskult, Apollokult, Reinigung von Blutschuld etc.) geschildert und lächerlich gemacht hat, sagt er über die christliche Taufe:

Wenn das Wasser also durch seine bloße Natur schon, weil es eigentlich die zum Abwaschen bestimmte Materie ist, zur Vornahme einer sühnenden Reinigung anlockt, mit wieviel mehr Wahrheit wird es nicht diese Wirkung kraft göttlicher Autorität leisten, durch welche ja seine ganze Beschaffenheit hervorgerufen worden ist! ... Was früher die Gebrechen des Körpers heilte,¹⁵¹⁵ bringt nun dem Geiste Heilung; was zeitweiliges Wohlbefinden bewirkte, stellte nun das Ewige wieder her; was im ganzen Jahr nur einen befreite, rettet nun nach Tilgung des Todes jeden Tag ganze Völker durch Abwaschung ihrer Vergehungen.

eine Nähe zwischen beiden Riten, etwa im Sacramentarium Gelasianum, die sich aber vielleicht besser als allmähliche Angleichung erklären läßt. Vgl. dazu außerdem William Nagel, Art. Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich, TRE 10 (1982) 750-756; Klaus Thraede, Art. Exorzismus: RAC 7 (1969) 44-117. Zu den neutestamentlichen Wurzeln Otto Böcher, Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament, BWANT 96, Stuttgart/Berlin/Köln 1972.

¹⁵¹³ „Das Bad aber heißt ‚Erleuchtung‘.“ (καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός. Iust. Mart., *Iapol.* 61,12; PTS 38,119,34f). Neben der justinischen Logoslehre, die zweifellos in den römischen Gemeindeversammlungen eine große Anhängerschaft hatte, ist hier terminologisch auch ein apologetisches Interesse Justins mit am Werk, der damit Anschluß an die pagane Popularphilosophie fand. Vgl. dazu zuletzt (mit Lit.) etwa Ulrich, *Innovative Apologetik*, 3-16; Vetten, Justin, 411-415; Heid, Iustinus, 801-847; Wolfram Kinzig, Art. Justin: RGG⁴ 4 (2001) 719f; Eric Osborn, Justin Martyr and the Logos Spermatikos: StMiss 42 (1993) 143-159; Skarsaune, Justin, 471-478.

¹⁵¹⁴ Vgl. dazu Hamman, *Image de Dieu*, 78-80.

¹⁵¹⁵ Dies ist eine Anspielung auf die heilende Wirkung des Wassers im Fischteich Bethesda, von Tertullian Bethsaida genannt (Joh 5).

Nachdem die Schuld weggenommen ist, wird nun auch die Strafe mit hinweggenommen. So wird der Mensch wiederhergestellt für Gott nach der Ähnlichkeit dessen, der ehemals „nach dem Ebenbilde Gottes“ gewesen war. Das Ebenbild ist nun in der Kopie, die Ähnlichkeit in der Ewigkeit zu suchen. Denn es erhält den Geist Gottes wieder zurück, den es vor Zeiten aus seinem Anhauche empfangen, nachher aber durch die Sünde verloren hatte.¹⁵¹⁶

Tertullian schließt sich also der durch den Septuagintatext nahegelegten Auffassung an, bei dem Fall sei die *similitudo* verlorengegangen, die *imago Dei* jedoch erhalten geblieben. Er bestimmt die *similitudo* noch genauer mit dem Begriff *spiritus Dei*. Die „geistliche“ *similitudo* kann durch den Ritus der Taufe für den Menschen wiederhergestellt werden.¹⁵¹⁷ Damit wird nicht nur die Ebenbildlichkeit des Menschen genauer bestimmt, sondern auch der *ritus Christianus*, der in explizitem Gegensatz zu paganen Reinigungs- und Initiationsritualen gesehen wird. Während ein Bad im Teich von Bethesda den *Körper* nach dem johanneischen Bericht zu heilen vermag und heidnische Götterstatuen regelmäßig mit wirkungslosem Wasser abgewaschen werden, vermag die christliche Taufe den *Geist* Gottes zu vermitteln und damit die *similitudo* des Menschen mit Gott wiederherzustellen. Im folgenden Kapitel schränkt er diese Aussage dahingehend ein, daß die Taufe den Körper für den Heiligen Geist vorbereite (*praeparare*), indem sie eine „Abwaschung der Vergehungen“ (*abolitio delictorum*) darstelle.¹⁵¹⁸ Trotz dieser Unschärfe des Textes wird der Zusammenhang zwischen Anthropologie und Tauftheologie deutlich: Die Taufe entfaltet ihre Wirkung nicht auf Grund einer defizitären körperlichen Ausstattung des Menschen oder einer zu beseitigenden körperlichen Unreinheit, sondern sie antwortet auf die geschichtlich bedingte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, indem sie den Paradieszustand wiederherzustellen hilft, in dem der Mensch über den Geist Gottes und damit über Gottes *similitudo* verfügt hatte.

¹⁵¹⁶ *Igitur si idolo, natura aquae quod propria [materia] sit abluendi, auspici emundationis blandiuntur, quanto id uerius aquae praestabunt per dei auctoritatem a quo omnis natura earum constituta est ... proficiente itaque in omnibus gratia dei plus aquis et angelo accessit: qui uitia corporis remediabant nunc spiritum medentur, qui temporalem operabantur salutem nunc aeternam reformant, qui unum semel in anno liberabant nunc quotidie populos conseruant deleta morte per ablutionem delictorum. exempto scilicet reatu eximitur et poena. ita restituitur homo deo ad similitudinem eius qui retro ad imaginem dei fuerat: imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum. Tert., *De baptismo* 5, 2.6f (CChr.SL 1, 280,10-282,50; Übers. Heinrich Kellner, BKV² 7, 280-282).*

¹⁵¹⁷ Vgl. dazu die Rede von der geistlichen *similitudo* bei Irenäus (s. Kap. 4.1).

¹⁵¹⁸ Tert., *De baptismo* 6.

Auch zu Beginn der *Traditio Apostolica*, die in Teilen sicher auf das 3. Jahrhundert zurückgeht (s.o.), findet sich ein Bezug zwischen dem christlichen Gottesdienst und der Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26f. Es war bereits festzustellen, daß die *Traditio* wegen ihrer strikten Zugangsbeschränkungen zu Taufe und Abendmahl in einem gewissen Gegensatz zu den inklusiven Tendenzen der frühen Texte (mit Ausnahme Tertullians) stand. Innerhalb der christlichen Gemeinde versucht sie darüber hinaus stark hierarchische Strukturen gerade im Hinblick auf den Gottesdienst durchzusetzen, was einer Legitimation bedurfte. Diese Legitimation speist sich einerseits aus dem spezifischen Traditionsbegriff dieses Textes,¹⁵¹⁹ andererseits aber auch aus der gleich im ersten Satz(!) erwähnten Ebenbildlichkeit des Menschen. Er folgt der irenäischen Interpretation vom Verlust der Ebenbildlichkeit im Fall und konstatiert die Wiederherstellung des Bildes „durch die Gabe der Charismen“. Leider führt der Verfasser dies nicht weiter aus, sondern verweist auf einen verlorengegangenen (hippolytischen?) Traktat περὶ χαρισμάτων. Jedenfalls geschieht die Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit durch die Gabe des Geistes, was im folgenden ein Grundmotiv der ausführlichen liturgischen Vorschriften zur Ordination von Bischöfen (TA 2f), Presbytern (TA 7) und Diakonen (TA 8) ist.¹⁵²⁰ Auch hier wird also wie bei Tertullian mit einer gewissen Unschärfe die Wiederherstellung der ganzen Ebenbildlichkeit durch die Gaben der gottesdienstlichen Gemeinschaft in Aussicht gestellt. Anthropologisch ausgedrückt: Der Mensch erscheint in seiner diesseitigen Existenz unvollkommen und heilsbedürftig. Das Heil kann aber nur von Gott kommen, an dessen Wirklichkeit man im Sakrament (Taufe, Weihe) Anteil erhält. Daß es durch die komplizierten Weiheordnungen in der *Traditio* zu einer „Hierarchisierung der Kommunikation der Menschen“¹⁵²¹ kommt, die den älteren Quellen zum christlichen Gottesdienst fremd ist, verweist bereits auf die Gottesdienstverständnisse der nachkonstantinischen Zeit.

¹⁵¹⁹ Vgl. dazu Bruno Steimer, *Vertex traditionis*. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen, BZNW 63, Berlin/New York 1992, 340f; Georg Günter Blum, *Tradition und Sukzession*. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus, Abhandlungen zur Geschichte und Theologie des Luthertums 9, Berlin 1963, 186-188; Hans von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953/Nachdr. 1963, 191.

¹⁵²⁰ Durch den Geist wird ein Bischof in der erhaltenen lateinischen Fassung ausdrücklich *dignus* (TA 4, sicher ἄξιος im verlorengegangenen griechischen Original). S. zu diesem Begriff, der im 4. Jh. gängige Akklamationsvokabel bei der Bischofswahl war, Euseb., *H.e.* 6,29,4; *Const. App.* 8,4,4f. Vgl. dazu Theodor Klauser, *Art. Akklamation*: RAC 1 (1950) 225f; Erik Peterson, *Εἰς Θεός*, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, FRLANT 41, Göttingen 1926, 176-180.

¹⁵²¹ Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, 106.

Auch in der für die nichtchristlichen Kulte der Antike zentralen Auffassung von der Reinheit des gottesdienstlichen Geschehens hat die *Traditio* unter den vorkonstantinischen Texten eine Sonderstellung. Ein großer Teil der Vorbereitungsriten zur Taufe ist durch Reinheitsvorstellungen bestimmt.¹⁵²² Andere liturgische Texte aus dem 2. und 3. Jahrhundert kennen dies so nicht. In der *Didache* gibt es lediglich schwache Reminiszenzen an jüdische Vorschriften zur rituellen Beschaffenheit des (Tauf-)Wassers.¹⁵²³ In der *Didascalia apostolorum*, die wohl ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert stammt,¹⁵²⁴ findet sich sogar eine massive Polemik gegen Unreinheitsvorstellungen im Zusammenhang mit dem christlichen Gottesdienst:

Und wenn also eine Frau ihre Tage hat und ein Mann einen Samenabgang hat und wenn ein Mann und eine Frau rechtmäßig zum ehelichen Verkehr zusammenkommen und sie sich von der Seite des anderen erheben, so sollen sie ohne Befolgung der Reinheitsvorschriften und ohne sich zu waschen beten, und sie sind rein.¹⁵²⁵

Der Körper und seine Funktionen wurden hier deutlich positiver verstanden, solange es sich dabei um einen „schöpfungsmäßig korrekten“ Lebenswandel handelt. Wer dagegen nach der Taufe unehelichen Geschlechtsverkehr hat, kann nach diesem Text nicht rein sein (*mundus esse non poteris*).¹⁵²⁶ An die Stelle der kultischen Unreinheit tritt die ethische Befleckung, die die anthropologische Wirksamkeit der Taufe gefährdet. Der Zusammenhang mit der Anthropologie wird noch deutlicher, wenn man sich die—vielleicht antignostisch motivierte—Haltung der *Didaskalie* zur Auferstehung des Fleisches ansieht:

Haltet euch also fern von allen Häretikern, ... die das Heiraten verbieten und die Auferstehung des Fleisches ablehnen.¹⁵²⁷

¹⁵²² TA 20f. So werden etwa menstruierende Frauen von der Taufe ausgeschlossen, der Täufling darf keinen fremden (und möglicherweise unreinen) Gegenstand mit ins Wasser nehmen usw. Beim Umgang mit der Eucharistie ist in der TA eine ähnliche Vorsicht zu beobachten (TA 37f).

¹⁵²³ Did 7,1f.

¹⁵²⁴ Zu den Einleitungsfragen dieser „apostolischen“ Kirchenordnung vgl. Georg Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen *Didaskalie*, JAC.E 26, Münster 1998, 1f u.ö.; Steimer, *Vertex traditionis*, 49-52 (mit gegensätzlichen Positionen zu Abfassungszweck und Interpretation; vgl. dazu Georg Schöllgen, Der Abfassungszweck frühchristlicher Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steiners: JAC 40 [1997] 55-77).

¹⁵²⁵ *Et mulier ergo, cum in menstruis est, et vir, cum in cursu seminis, et vir et mulier legibus ad nuptias convenientes ab alterutrum exurgentes sine observatione et non loti orent et mundi sunt.* latD 62 (ed. Tidner, TU 75, Berlin 1963, 100,22-27).

¹⁵²⁶ LatD 62.

¹⁵²⁷ *Observate igitur vos ab omni eretico, qui ... prohibent nubere et resurgere in carne nolunt.* LatD 56 (ed. Tidner, TU 75, Berlin 1963, 90,11-17).

Der Verfasser sieht also eine enge Verbindung zwischen dem Glauben an die leibliche Auferstehung, dem Wert des Fleisches und der Ehe. Mit anderen Worten: Hier wird deutlich, daß es einen Zusammenhang zwischen dem Menschenbild, der Sexualethik, der Frage der Auferstehung und dem Verständnis des christlichen Gottesdienstes gibt. Die Ablehnung der Vorstellungen einer kultischen Befleckung (wie im Judentum) und einer weltabgewandten Askese (wie in der Gnosis) fügt sich zu einem Wertekosmos des richtigen, schöpfungsgemäßen Gebrauchs des gesamten Menschen und seines Körpers, der darin seinen positiv bestimmten Platz findet.

Clemens von Alexandrien stellt den christlichen Gottesdienst dem paganen Tempelkult als etwas völlig Neues gegenüber. Während bei den Heiden an bestimmten Festtagen bestimmte Priester den Göttern an bestimmten Tempeln kostbare (πολυτελεῖς) Brandopfer darbringen, sollten nach Meinung der Christen alle Menschen an jedem Tag und an jedem beliebigen Ort Gott wohlgefällige (θεοφιλεῖς) Opfer darbringen, indem sie zu ihm beten.¹⁵²⁸ Auch ein ethisch korrekter Lebenswandel vor den Augen Gottes ist für Clemens nichts anderes als Teil dieses Gottesdienstes.¹⁵²⁹ Kurz darauf definiert er das Gebet als ein „Gespräch mit Gott“.¹⁵³⁰ Möglich wird diese nach eigenen Worten „kühne“ Ansicht, weil Gott der Schöpfer des Menschen ist und das menschliche Leben darin besteht, den Auftrag Gottes an ein gottgemäßes Leben zu erfüllen. Wie dieses Leben für Clemens auszusehen hat, haben wir oben bereits gesehen (s. Kap. 4.2). Für den Gottesdienst hat diese Anschauung unmittelbare Konsequenzen: Ihm liegt nun ein „dialogisches“ Verständnis zugrunde, weil er nichts anderes als eine Kommunikation zwischen Schöpfer und Geschöpf ist. Vor dem Hintergrund der dichotomen Anthropologie des Clemens bedeutet dies aber vor allem Kommunikation zwischen geschaffener Menschenseele und ungeschaffenem Logos. Deshalb sind diejenigen Menschen, deren vernünftige Seelen die Kontrolle über den Körper erlangt haben, in besonderer Weise geeignet, den Vernunft-Logos anzubeten:

Es ist uns aber befohlen, den Logos anzubeten und zu verehren, in der Überzeugung, daß er unser Heiland und Führer ist, und durch ihn den

¹⁵²⁸ Clem. Al., *Str.* 7,34.

¹⁵²⁹ Dieser Teil des Gedankenganges ist freilich nicht ganz neu. Auch bei Philon ist die reine Gesinnung und ein ethisch einwandfreier Lebenswandel Voraussetzung für den richtigen Gottesdienst im Tempel. S. etwa Philon, *Quod deus s. imm.* 8 und Philon, *Spec. leg.* 2,17. Neu, auch gegenüber Philon, ist jedoch die Loslösung von einem bestimmten Ort und Zeit und damit die Radikalisierung dieser Forderung.

¹⁵³⁰ „Es ist also das Gebet, um diesen kühnen Ausdruck zu wagen, ein Gespräch mit Gott.“ (ἔστιν οὖν, ὡς εἰπεῖν τολμηρότερον, ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν ἢ εὐχή. Clem. Al., *Str.* 7,39,6; GCS 17², 30,15f; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 20, 45).

Vater ... Deshalb ist es vor allem für diejenigen angemessen zu beten, die die Gottheit in der richtigen Weise kennen und die Tugend besitzen, die der Gottheit entspricht; denn sie sind es, die wissen, was die wahren Güter sind und was man erbitten muß und wann und wie alles einzelne.¹⁵³¹

Hier wird deutlich, daß die Homoiosis-Ethik letztlich auch zu liturgischen Forderungen führen mußte. Diejenigen, die sich durch besondere Gotteserkenntnis und Tugenderkenntnis auszeichneten, mußten für den liturgischen Dienst in besonderer Weise geeignet sein, weil sie den „Dialog mit Gott“ besser als andere Menschen führen konnten. Damit aber mußte „Heiligkeit“ in den Rang eines rational begründeten Auswahlprinzips für liturgische Ämter erhoben werden—in vorkonstantinischer Zeit vielleicht sogar in einem gewissen Gegensatz zu den Kriterien für pagane Priesterämter (Prestige, soziale Stellung, Alter der Familie etc.), was sich jedoch später zweifellos änderte.¹⁵³²

Die Forderung nach einem aus ständigem Beten bestehenden Gottesdienst bezieht sich bei Clemens auf eine bereits gängige Praxis des Gebets zur 3., 6. und 9. Stunde, die er ausdrücklich erwähnt (und als zu selten kritisiert).¹⁵³³ In diesem Zusammenhang finden sich bei ihm noch zwei andere, uns inzwischen gut bekannte Argumente für die besondere Stellung des Menschen im Kosmos und seine Befähigung zum Gottesdienst wieder: die menschlichen Hände und der aufrechte Gang. Beide zusammen können im christlichen Gottesdienst auf besonders gute Weise das enge Verhältnis zu Gott, die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis des Menschen und das dialogische Gespräch zwischen beiden liturgisch zum Ausdruck bringen.

Deshalb heben wir auch den Kopf in die Höhe und strecken die Hände zum Himmel empor und stellen uns bei dem gemeinsamen Sprechen der Schlußworte des Gebets auf die Fußspitzen, indem wir so dem Streben des Geistes empor in die geistige Welt zu folgen suchen.¹⁵³⁴

¹⁵³¹ Σέβειν δὲ δεῖν ἐγκελευόμεθα καὶ τιμᾶν τὸν [αὐτὸν καὶ] λόγον, σωτῆρά τε αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα εἶναι πεισθέντες, καὶ δι' αὐτοῦ τὸν πατέρα... διὸ καὶ τούτοις μάλιστα προσήκει εὐχεσθαι τοῖς εἰδόσι τε τὸ θεῖον ὡς χρὴ καὶ τὴν πρόσφορον ἀρετὴν ἔχουσιν αὐτῷ, οἱ ἴσασι τίνα τὰ ὄντως ἀγαθὰ καὶ τίνα αἰτητέον καὶ πότε καὶ πῶς ἕκαστα. Clem. Al., *Str.* 7,35,1–39,1 (GCS 17², 27,9-30,5; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 20, 41–45).

¹⁵³² S. die Biographien von Autoritäten wie Ambrosius oder Paulinus von Nola. Vgl. dazu etwa die eindruckliche Schilderung des christlichen „Elitenetzwerks“ bei Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola*, insbes. 592–602.

¹⁵³³ Clem. Al., *Str.* 7,40,3f. Die Gebete zur 3., 6. und 9. Stunde sind zu dieser Zeit auch schon im Westen nachzuweisen (Tert., *De orat.* 25; Tert., *De iuiun.* 10). Vgl. dazu (mit Lit.) Theofried Baumeister, Art. Gebet V. Alte Kirche, in: TRE 12 (1983) 60–65; Bradshaw, *Daily Prayer*; Emmanuel von Severus, Art. Gebet I: RAC 8 (1972) 1134–1258.

¹⁵³⁴ Ταύτη καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἶρομεν τοὺς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν,

Clemens beschreibt hier zweifellos die auch aus bildlichen Darstellungen überlieferte christliche Gebetshaltung, die ein aufrechtes Stehen und ein Erheben der Hände zum Gebet erforderte. Es verwundert nicht, daß man in christlichen Quellen aus späterer Zeit sogar die auf Lev 21,17-20 zurückgehende¹⁵³⁵ Vorschrift findet, nur getaufte Christen mit intakten, unverstümmelten Händen könnten zum Priester geweiht werden.¹⁵³⁶



*Orans-Darstellungen aus der Calixtus-Katakomben, Rom*¹⁵³⁷

Diese Gebetstheologie findet eine Fortsetzung bei *Origenes*, der einen ausführlichen Traktat *De oratione* zu der Debatte beisteuert.¹⁵³⁸ Dabei ist seine Stellungnahme etwa zur Gebetspraxis zweifellos nicht ohne Folgen für seine Anthropologie. Im Gegensatz zur ansonsten verwandten platonischen Anthropologie kommt gerade in diesen Äußerungen ein aufschlußreiches Verhältnis zum menschlichen Körper zum Ausdruck. Origenes gibt folgenden Ratschlag:

Heilige Hände muß der Betende aufheben¹⁵³⁹ dadurch, daß er einem jeden von denen, die sich an ihm vergangen haben, vergibt, die leidenschaftliche Erregung aus seiner Seele (ψυχή) tilgt und niemandem grollt. Ferner muß man, damit der Verstand (νοῦς) nicht

ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν. Clem. Al., *Str.* 7,40,1 (GCS 17², 30,19-22; Übers. Otto Stählin, BKV² 2.R. 20, 46).

¹⁵³⁵ Vgl. auch Philon, *Spec. leg.* 1,80.

¹⁵³⁶ S. Kap. 5.2. Mit großer Sicherheit gab es zur Zeit des Episkopats von Innozenz I. (Bischof von Rom 402-417), Anhänger der Vorschrift, bereits der Verlust eines Fingergliedes sollte zum Ausschluß aus dem Klerus führen beziehungsweise die Ausübung liturgischer Dienste unmöglich machen. S. Innocentius I., *Ep.* 38,3. Vgl. dazu Jean Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, HDIEO 3, Paris 1958, 127.

¹⁵³⁷ O. WULFF, *Altchristliche und byzantinische Kunst 1. Die altchristliche Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends*, Berlin-Neubabelsberg, Athenaion, 1918, tab. IV.

¹⁵³⁸ Or., *De oratione* (CPG 1477). Vgl. dazu Wilhelm Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach De oratione von Origenes*, München/Paderborn/Wien 1975; Virginia L. Noel, *Nourishment in Origen's On Prayer*; Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 481-487.

¹⁵³⁹ Vgl. ITim 2,8.

durch andere Gedanken getrübt wird, alles, was außerhalb des Gebets zu der Zeit liegt, in welcher jemand betet, vergessen.¹⁵⁴⁰

Das Bemerkenswerte ist, daß Origenes in diesem Zusammenhang zu einer dezidierten anthropologischen Reflexion neigt. Er verwendet nicht nur mit großem Bedacht die Begriffe *ψυχή* und *νοῦς*, sondern nimmt mit der Aufnahme der *ὁσίαι χεῖραι* aus ITim 2,8 auch Bezug auf die Debatte um das Wesen und die Würde des Menschen im Unterschied zum Tier. Es sind die Hände, die den Menschen als Vernunftwesen auszeichnen. Diese Stelle wurde als Beleg für eine weniger „leibfeindliche“ Haltung des Origenes angeführt, als sie ihm in der Regel unterstellt wird. Virginia Noel schreibt dazu:

Anyone who writes with the care that he does on the position of the body for prayer—such as standing with the orans position for the hands, elevating the eyes, and kneeling for confession of sins—neither despises nor ignores the body.¹⁵⁴¹

Das richtige Verständnis dieses Textes erschließt sich jedoch erst vor dem Hintergrund seiner anthropologischen Position. Origenes geht es nicht um „Leibfeindlichkeit“ oder „Leibfreundlichkeit“, sondern der Mensch und seine einzelnen Teile beziehen ihre Würde aus dem Verhältnis zum Schöpfer. Der als *συνειδός* bezeichnete innere Teil des Menschen besitzt eine nähere Verwandtschaft zu Gott als der äußere Teil, der gleichwohl Teil der Schöpfung ist.¹⁵⁴² Allein der innere Mensch kann auf Grund der Verwandtschaft der Seele mit Gott erfolgreich in Kommunikation mit dem Schöpfer treten, was die heidnischen Opfer als völlig untauglich disqualifiziert:

Welche bessere Gabe kann von einem Vernunftwesen zu Gott emporgesandt werden als ein wohlriechendes Logos-Gebet, dargebracht von einem Inneren (*συνειδός*)¹⁵⁴³, das keinen üblen Geruch der Sünde an sich trägt?¹⁵⁴⁴

¹⁵⁴⁰ ἐπαίρειν δεῖ ὁσίας χεῖρας τὸν εὐχόμενον διὰ τοῦ ἀφίεναι ἐκάστῳ τῶν εἰς αὐτὸν πεπλημμεληκότων, τὸ τῆς ὀργῆς πάθος ἐξαφανίσαντα ἀπὸ τῆς ψυχῆς καὶ μηδενὶ θυμούμενον. πάλιν τε δεῖ ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐπιθολοῦσθαι τὸν νοῦν ὑπὸ ἐτέρων λογισμῶν πάντων ἐπιλελῆσθαι τῶν ἐξω τῆς εὐχῆς κατὰ τὸν καιρὸν, ἐν ᾧ τις εὐχεται. Or., *Orat.* 9,1 (GCS 3, 317,29-318,4; Übers. nach Koetschau, BKV² 48, 34).

¹⁵⁴¹ Noel, *Nourishment*, 481.

¹⁵⁴² S. die genaue Differenzierung in Kap. 4.2. Vgl. Stelzenberger, *Syneidesis*.

¹⁵⁴³ Vgl. zu diesem Begriff Stelzenberger, *Syneidesis* (z.St. 33).

¹⁵⁴⁴ ποῖον γὰρ θεῷ δῶρον ἀπὸ τοῦ λογικοῦ μείζον ἀναπέμπεσθαι δύναται εὐώδους λόγου εὐχῆς, προσφερομένης ἀπὸ συνειδότος μὴ ἔχοντος δυσῶδες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας; Or., *De orat.* 2,2 (GCS 3, 300,13-15). Zum Gottesdienst bei Origenes vgl. Werner Schütz, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes*, CThM.ST 8, Stuttgart 1984.

Richtiger Gottesdienst läßt jedoch den äußeren Teil des Menschen nicht außen vor, sondern er stellt ihn in den Dienst des inneren Teils, damit dieser mit Gott kommunizieren kann. Origenes wirft seinem heidnischen Gegner Kelsos vor, der pagane Altardienst werde nicht vom richtigen Teil des Menschen verrichtet: nicht von einem reinen Inneren (einer *συνείδησις καθαρά*) wie bei den Christen. Der heidnische Kult wendet sich Bildern zu, die von gewöhnlichen Handwerkern (*βαναύσοι τεχνιτοί*) erstellt worden sind. Der christliche Gottesdienst dagegen hat es mit dem Abbild des Schöpfergottes selbst zu tun: dem Menschen.¹⁵⁴⁵ Damit ist dieses liturgische Handlungsmodell eng verwoben mit der Ethik, die nun nicht mehr nur Voraussetzung für einen richtigen Kult wie bei Philon ist (s.o.), sondern zusammen mit dem Gottesdienst den „mystischen Aufstieg der Seele“ ermöglicht. Dieser Seelenaufstieg ist Annäherung und letztlich, wie Clemens sagte, „Gespräch“ mit Gott, in dem der von Gott geschaffene Körper eine wichtige Funktion hat.¹⁵⁴⁶ Dies ist nicht nur eine Weiterentwicklung neuplatonischer und philonischer Gedanken, sondern konstituiert auch eine gewisse Differenz, die sich kaum ohne Einfluß der von Origenes beobachteten und selbst geübten christlichen Frömmigkeit erklären läßt.

In seinem Römerbriefkommentar setzt sich Origenes außerdem ausführlich mit dem Taufverständnis des Paulus auseinander. Er versteht die Taufe heilsgeschichtlich als Entsprechung zum Exodus aus dem Land des Verderbens und als vom Gläubigen aktiv gewählte Abkehr vom Weg der Sünde nach der Sintflut.¹⁵⁴⁷ Damit ist die Wiedergeburt in der Taufe bei Origenes nicht nur ein der Schöpfung analoges Gnadenhandeln Gottes, sondern der Christ ist selbst in der Lage, mit seinem Durchgang durch die Taufe der *ὁμοίωσις* näher zu kommen. Die Taufe wird also stärker als ein zweiseitiger Prozeß gesehen: Durch das liturgische Geschehen wird der Mensch Christus ähnlicher. Dieses Taufverständnis, das für die östliche Taufpraxis ungeheuer einflußreich werden sollte,¹⁵⁴⁸ steht damit in enger Beziehung zu den oben analysierten anthropologischen Überlegungen des Origenes.

¹⁵⁴⁵ Or., *Cels.* 8,17.

¹⁵⁴⁶ Vgl. dazu Walther Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*, BHTh 7, Tübingen 1930/Nachdr. 1966 (zu Gebet und Gottesdienst s. insbes. 197-228).

¹⁵⁴⁷ Or., *Comm. in Rom.* 5,6 und 5,9 u.ö.

¹⁵⁴⁸ Vgl. die entsprechende Sicht bei Kyrill von Jerusalem, Basilios von Caesarea, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia.

Im Zusammenhang mit der christlichen Bestattung wird die Verbindung zur bestehenden liturgischen Praxis deutlich. In seiner Verteidigung gegen Kelsos spricht Origenes von einer spezifisch christlichen Einstellung zur Bestattung, die durch den τιμή-Begriff begründet wird:

Nach unserer Lehre wird nämlich allein die vernünftige Seele geehrt, während ihre (leiblichen) Organe nach den bestehenden Gebräuchen ehrenvoll dem Grab übergeben werden. Denn es würde sich nicht geziemen, die Behausung der vernünftigen Seele ähnlich wie die der unvernünftigen Tiere auf den ersten besten Ort schimpflich hinzuwerfen, besonders, wenn nach dem Glauben [der Christen] die Ehre (τιμή), welche man dem Körper erweist, in dem eine vernünftige Seele gewohnt hat, auf die Person zurückfällt, die eine Seele in sich aufgenommen hat, welche vermittelt eines solchen (leiblichen) Organs einen schönen Kampf durchführen konnte¹⁵⁴⁹.

Die christliche Bestattungspraxis demonstriert für Origenes also ein neues Verständnis der Würde des Menschen im Gegensatz zum Heidentum, wobei er sich eines Argumentes aus der paganen Kultpraxis bedient: Auch bei den Nichtchristen gelten bestimmte Steine oder Gebäude als würdiger als andere. Der Tempel des Zeus steht in höherem Ansehen als eine Gerberwerkstatt. Dieser Unterschied sollte aber nach Origenes auch für die Körper selbst gelten, was die Heiden nur im Einzelfall eingesehen haben. Die Leiche des Anytos¹⁵⁵⁰ etwa stand bei den Athenern in geringerem Ansehen als die des Sokrates.¹⁵⁵¹ Während das Grab mit einem σῶμα eines unvernünftigen Tieres vielleicht noch bei den Heiden eine geringere Geltung hat als die eines Menschen,¹⁵⁵² so wurde dies für den Körper selbst von Teilen der paganen Philosophie bestritten. Der Körper eines Menschen hat nach Origenes jedoch eine andere Würde als der Körper eines Tieres oder einer Pflanze. Dies wird durch die christliche Bestattungspraxis bezeugt, die Origenes an dieser

¹⁵⁴⁹ ψυχὴν γὰρ λογικὴν τιμᾶν μόνην ἡμεῖς ἴσμεν καὶ τὰ ταύτης ὄργανα μετὰ τιμῆς παραδιδόναι κατὰ τὰ νενομισμένα ταφῇ· ἄξιον γὰρ τὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς οἰκητήριον μὴ παραρριπτεῖν ἀτίμως καὶ ὡς ἔτυχεν ὁμοίως τῷ τῶν ἀλόγων, καὶ μάλιστα ὅτε οἱ [Χριστιανοί] τὴν τιμὴν τοῦ σώματος, ἐνθα λογικὴ ψυχὴ ὤκησε, πεπιστεύκασι καὶ ἐπ' αὐτὸν φθάσαι δεξάμενον καλῶς ἀγωνισαμένην διὰ τοιοῦτου ὀργάνου ψυχὴν. Or., Cels. 8,30 (SC 150, 238,27-240,37; Übers. Paul Koetschau, BKV² 53, 334).

¹⁵⁵⁰ Anytos war ein reicher Athener, der u.a. 409 v.Chr. als Flottenkommandant wegen Feigheit vor dem Feind vor Gericht stand und angeblich nach erfolgreicher Bestechung freigesprochen wurde. 399 wurde er zum Hauptankläger des Sokrates und der Überlieferung nach von dem den Sokrates verehrenden Volk später gelyncht; seine Leiche wurde geschändet.

¹⁵⁵¹ Or., Cels. 4,59.

¹⁵⁵² Der archäologische Befund zeigt freilich, daß in einer Großstadt wie Rom zwischen Armengrab und Tierkadaverentsorgungsstätte nicht immer sorgfältig unterschieden wurde, im Gegenteil. Vgl. dazu Volp, Tod und Ritual, 73.

Stelle in seinem Sinne interpretiert: Für ihn ist es der Wert der prä-existenten Seele, die Grundlage für die christliche Hochschätzung des menschlichen Körpers ist. Diesen Wert erhält die Seele aber durch ihre Verwandtschaft und Nähe zu Gott.

Sowohl in der Frage des Gottesdienstes, der für Origenes in erster Linie durch das zu Gott hinstrebende Gebet gekennzeichnet ist, als auch in der christlichen Bestattungspraxis sieht Origenes eine Grundlage für die christliche Anthropologie, in der dem ganzen Menschen eine von der Verwandtschaft der Seele mit Gott abgeleitete Würde zukommt. Die göttliche, präexistente Seele läßt den vergänglichen Körper an dieser Würde teilhaben, aber auch der von Gott selbst geschaffene Körper ist im ethischen und liturgischen Handeln integraler Teil des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Origenes weist darauf hin, daß der Umgang mit den Überresten des menschlichen Körpers eine Aussage darüber enthält, welche Vorstellungen sich mit dem Menschen an sich verbinden, also mit dem, was man gemeinhin Anthropologie nennt—im angelsächsischen Sprachraum beschäftigt sich mittlerweile ein großer Teil jener Forschungsrichtung mit dem Namen „anthropology“ ausschließlich mit menschlichen Bestattungsbräuchen. In der Tat war das Christentum, wie ich an anderer Stelle versucht habe darzustellen,¹⁵⁵³ nicht damit zufrieden, einzelnen Menschen existentielle Fragen zu beantworten, wie es manche philosophische Schulen taten, und Bestattung und Totengedenken den Familien und bestimmten Berufsgruppen zu überlassen—anders, als dies die Funktionsträger der Religion der olympischen Götter getan hatten. Die zentralen christlichen Texte—bereits die neutestamentlichen, die den Gedanken an eine Auferstehung der Toten an zentraler Stelle ihrer Lehre verorteten—verlangten geradezu nach einer Einmischung in diesem Bereich. Sowohl die Aufgaben der traditionellen „Familienreligion“ als auch die des öffentlichen Kultes wurden deswegen spätestens seit dem 4. Jahrhundert für das Christentum reklamiert, auch wenn zu dieser Zeit die Kirche noch keineswegs Ressourcen und Personal in mittelalterlichen Dimensionen hatte und kirchliche Bestattungen und von Priestern zelebrierte Gedächtnismessen erst später allgemeine Praxis wurden. Tatsächlich gab es jedoch schon in vorkonstantinischer Zeit im Zusammenhang mit dem Totengedenken (und vielleicht auch mit der Bestattung) gottesdienstliche Feiern, in denen priesterliche Funktionsträger liturgische Aufgaben übernahmen. Diese „Einmischung“ in die rituellen Fragen von Tod und Bestattung hat

1553

Volp, Tod und Ritual.

auch eine Grundlage in der christlichen Anthropologie, beziehungsweise hat ihre Entwicklung mit beeinflusst. Die positivere Sicht des geschöpflichen Menschenkörpers war außerdem sicher ein Faktor, der zur Ablehnung der paganen und jüdischen Vorstellungen von der Unreinheit von Leichen geführt hatte. In diesem Zusammenhang sprechen auch die sogenannten Apostolischen Konstitutionen, eine Kirchenordnungskompilation aus dem 4. Jahrhundert,¹⁵⁵⁴ ausdrücklich von der Würde (τιμή) des menschlichen Körpers: Für den Autor sind tote Menschenkörper nicht mehr kultisch-körperlich unrein, und er fordert alle Christen auf, von traditionellen Reinheitsvorstellungen Abstand zu nehmen, die eine Reinigung nach dem Kontakt mit einem Toten forderten:

Also sind die Überreste derjenigen, die bei Gott leben, keineswegs ohne Würde (ἄτιμος). Denn selbst der Prophet Elisa weckte, nachdem er selbst entschlafen war, einen Toten auf, der von den Piraten Syriens ermordet worden war. Dessen Körper berührte nämlich die Gebeine des Elisa, und er stand auf und lebte¹⁵⁵⁵. Dieses wäre aber nicht passiert, wenn der Körper des Elisa nicht heilig (ἅγιος) gewesen wäre¹⁵⁵⁶.

Die Anthropologie steht also nicht nur im Zusammenhang mit konkreten ethischen Anweisungen wie der Aufforderung zum Heiraten und dem Verbot des Ehebruchs,¹⁵⁵⁷ sondern verbindet diese Auffassung auch mit der Weigerung, in schöpfungsgemäßen Vorgängen (Sexualität und Tod) eine Gefährdung von Kult und Gottesdienst zu sehen—im dezidierten Gegensatz zur paganen und jüdischen Umwelt.

Nachkonstantinische Entwicklungen

Zwar gibt es eine gewisse Kontinuität in den—ohnehin bis dahin pluralen—gottesdienstlichen Formen und Grundvorstellungen über die sogenannte konstantinische Wende hinaus, dennoch verändert sich seit dem ausgehenden 3. und im 4. Jahrhundert das Gottesdienstverständnis in einigen Punkten ganz erheblich. Neben der Neuerrichtung großer, öffentlich zugänglicher Kirchenräume bedeutete etwa die Einrichtung kirchlicher Festtage als *feriae publicae* eine neue Situation für den

¹⁵⁵⁴ Zu den Einleitungsfragen vgl. Steimer, *Vertex traditionis*, 117-122.

¹⁵⁵⁵ IKön 13,20f.

¹⁵⁵⁶ Οὐκοὖν τῶν παρὰ Θεῷ ζώντων οὐδὲ τὰ λείψανα ἄτιμα. Καὶ γὰρ Ἐλισσαῖος ὁ προφήτης μετὰ τὸ κοιμηθῆναι αὐτὸν νεκρὸν ἤγειρε πεφονευμένον ὑπὸ πειρατῶν Συρίας· ἔψαυσεν γὰρ τὸ σῶμα αὐτοῦ τῶν Ἐλισσαίου ὁστέων, καὶ ἀναστὰς ἔζησεν· οὐκ ἂν δὲ ἐγεγόνει τοῦτο, εἰ μὴ ἦν τὸ σῶμα Ἐλισσαίου ἅγιον. *Const. App.* 6,30,5-7 (SC 329, 390, 22-27). Vgl. latD 61,32-34.

¹⁵⁵⁷ Vgl. latD 56 und 62. Zum Zusammenhang zwischen Didaskalie und Apostolischen Konstitutionen vgl. Steimer, *Vertex traditionis*, 114-133.

christlichen Gottesdienst.¹⁵⁵⁸ In der Liturgie lag der Hauptunterschied vor allem in der gesteigerten Öffentlichkeit des Gottesdienstes, die den Charakter eines „vorweggenommenen Reiches Gottes“ in der bisherigen Form nicht mehr zuließ. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß nun Differenzierungen zwischen den liturgisch Handelnden auch in gottesdienstlichen Texten hervortreten. Diese Differenzierungen sind mitunter formal ganz analog zu den vorhandenen gesellschaftlichen Unterschieden, wie sie auch in anderen öffentlichen Zeremonien, etwa denen des Kaiserhofes, zum Ausdruck gebracht wurden.¹⁵⁵⁹ Nachdem sich das Kaisertum dem Christentum zugewandt hatte, schienen die kaiserlichen Zeremonien nicht nur deshalb für liturgische Anleihen geeignet, weil sie der neuen größeren Öffentlichkeit erprobtermaßen gewachsen waren,¹⁵⁶⁰ sondern weil man unbedingt jegliche Anklänge an die pagane Mysterienpraxis vermeiden wollte.¹⁵⁶¹ Zweifellos mußte jedoch eine Aufnahme von Elementen des kaiserlichen Hofzeremoniells (oder auch von alttestamentlichen Kultanweisungen, was ebenfalls zu beobachten ist)¹⁵⁶² in den Gottesdienst den in Gal 3,28 zum Ausdruck gebrachten „eschatologischen“ Aspekt der Gleichheit vor Gott in den Hintergrund treten lassen.¹⁵⁶³ Dennoch bleibt selbst zu Augustins Zeiten noch die Vorstellung bestehen, daß ein Engagement in der christlichen Gemeinde und im christlichen Gottesdienst, zumal ein hauptamtliches,

¹⁵⁵⁸ Vgl. dazu zuletzt etwa Angelo di Berardino, *Liturgical Celebrations and Imperial Legislation in the Fourth Century*: Bronwen Neil/Geoffrey D. Dunn/Lawrence Cross (Hg.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*. 3. Liturgy and Life, Sydney 2003, 211-232.

¹⁵⁵⁹ Das Verhältnis zwischen Kaiserkult und christlichem Gottesdienst ist in den letzten Jahren Gegenstand der Diskussion gewesen, mit einem Schwerpunkt in der englischsprachigen Forschung (was vermutlich mit der breiten Erforschung der Kaiserrituale in der englischsprachigen Altertumswissenschaft zusammenhängt). Allen Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, SVigChr 45, Leiden/Boston/Köln 1999, sieht etwa die Entwicklung des christlichen Gottesdienstes im Westen ganz wesentlich als eine Reaktion („counter culture“) auf die Ausdifferenzierung des Kaiserzeremoniells in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (dort umfangreiche Lit.; vgl. die Rez. Ulrich Volp: ZKG 115 [2004] 225f). Eine Zusammenstellung der älteren Literatur findet sich bei Peter Herz, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult*: ANRW 16,2 (1978) 834-910. Vgl. außerdem (mit neuerer Lit.) Gunther Gottlieb, *Art. Kaiserpriester*: RAC 19 (2001) 1104-1135; Mary Whitby, *Art. Kaiserzeremoniell*: RAC 19 (2001) 1135-1177; J. Rufus Fears, *Art. Herrscherkult*: RAC 14 (1988) 1047-1093.

¹⁵⁶⁰ Dazu gehörte etwa die Einbeziehung von Kerzenträgern (*ceroferrarii*, im Hofzeremoniell waren dies noch Fackelträger) oder die Verwendung von Weihrauch. Vgl. dazu bereits die umfangreiche Arbeit von Edward Godfrey Cuthbert Frederik Atchley, *A History of the Use of Incense in Divine Worship*, London 1909.

¹⁵⁶¹ Vgl. in diesem Sinne die Analyse von Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 463-465.

¹⁵⁶² So konnte sich etwa der Weihrauchgebrauch auch auf atl. Vorgaben stützen (Ex 30,1). Auch die Ausstattung der nun zahlreich neu entstehenden Kirchenbauten orientierte sich oft an alttestamentlichen Kultvorschriften. S. dazu die Kritik bei Hier., *Ep.* 52,10.

¹⁵⁶³ Vgl. in diesem Sinne etwa die Bewertung von Bradshaw, *Gottesdienst*, 41.

eine Abkehr von den überlieferten Vorstellungen weltlicher Würde und Prestige bedeutet.¹⁵⁶⁴ Die stärkere Hierarchisierung in der gottesdienstlichen Kommunikation, die bereits in den Vorschriften der *Traditio Apostolica* zu beobachten war, entsprach zwar eher den gesellschaftlichen Gegebenheiten; die weltlichen Rangordnungen wurden jedoch nicht immer maßstabsgetreu in die gottesdienstliche Realität übertragen. „Heiligkeit“ hat beispielsweise eine andere Stellung für das Ansehen der liturgisch Handelnden als etwa persönlicher Besitz, der durch öffentliches Asketentum wiederum freilich zur Erhöhung des Ansehens und der „Heiligkeit“ eingesetzt werden kann, wie das Beispiel eines Paulinus von Nola zeigt.¹⁵⁶⁵

Diese Ausdifferenzierung der Menschen in unterschiedlich vollkommene Christen und Menschen liegt letztlich in der Konsequenz der $\acute{\omicron}\mu\iota\acute{\omega}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ -Ethik der Kirchenväter des 4. Jahrhunderts. Zwar wird in den Quellen betont, daß die besondere Würde nach dieser neuen christlichen Sicht der Dinge nicht mehr Gegenstand von Rang, Herkunft, Besitz, Macht, Einfluß usw. sei, sondern das Ergebnis eines besonderen Bemühens um Gottesnähe. In der Realität blieb jedoch häufig der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Stellung, entsprechender rhetorischer Ausbildung etc. und den Chancen auf einflußreiche Positionen in der Kirche bestehen,¹⁵⁶⁶ auch wenn es tatsächlich immer wieder Ausnahmen gab. Selbst Sklaven konnten unter Umständen in höchste Ämter aufsteigen.¹⁵⁶⁷ Es wurde auch die Gefahr gesehen, daß ein solches Denken und nicht zuletzt dessen Ausdruck in der Hierarchisierung der Liturgie zu ontologisch mißverstandenen Unterschieden zwischen den Christen führen kann. Einer der bekanntesten Mahner gegen diese Tendenz ist der um 390 als Häretiker verurteilte Mönch Jovinian.¹⁵⁶⁸ Die Höherbewertung des Jungfrauen-

¹⁵⁶⁴ Dieser Gedanke begegnet auch in der nachkonstantinischen Literatur auf Schritt und Tritt. S. etwa nur Chrys., *Hom. in Mt.* 67,5 (CPG 4424); Chrys., *De sacerdotio* 1 (CPG 4316).

¹⁵⁶⁵ Vgl. dazu anschaulich Mratschek, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola.

¹⁵⁶⁶ Vgl. dazu etwa Stefan Rebenich, *Viri nobiles, viri disert, viri locupletes*: Angelika Dörfler-Dierken/Wolfram Kinzig/Markus Vinzent (Hg.), *Christen und Nichtchristen in der Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Akten des Internationalen Forschungskolloquiums zum 65. Geburtstag von Adolf Martin Ritter*, Cambridge/Mandelbachtal 2001, 61-80.

¹⁵⁶⁷ Vgl. dazu etwa Richard Klein, *Die Bestellung von Sklaven zu Priestern*: Karlheinz Dietz/Dieter Hennig/Hans Kaletsch (Hg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum*. FS Adolf Lippold, Würzburg 1993, 473-493.

¹⁵⁶⁸ Die erste große moderne Monographie über Jovinian stammt von dem Harnackschüler Wilhelm Haller (Jovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, TU.NF 2 [= 17/2], Leipzig 1897), in der sich auch die relevanten Quellentexte finden. Haller interpretierte Jovinian vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre und sah in ihm ähnlich wie Harnack einen Vorläufer reformatorischen Geistes. Dagegen wandte sich—nicht ohne antiprotestantische

standes gegenüber der Ehe ist seiner Meinung nach nicht nur wider-natürlich, sondern auch theologisch falsch, weil sie die Taufe abwertet. Die Unterscheidung zwischen reineren und unreineren Christen führe zwangsläufig zu einer manichäischen Weltansicht. Jovinians Theologie wurde verurteilt, weil sie als eine Gefahr für die asketischen Lebens-formen und die christliche Sexualethik empfunden wurde, wie die gegen ihn gerichtete Polemik des Hieronymus und auch der Widerstand Augustins deutlich machen.¹⁵⁶⁹ Die Heftigkeit des Widerstandes gegen die Ansichten Jovinians läßt sich nicht nur dadurch erklären, daß er damit in Rom großen Zuspruch erhielt, was gut belegt ist.¹⁵⁷⁰ Jovinians Gefährlichkeit bestand vielleicht auch darin, daß seine anthropologische Aufwertung der Taufe eine christliche Praxis aufgriff, die stark im Denken der Gemeinden verwurzelt war. Jovinian bestand auf drei (in der Unterteilung Jovinians vier) entscheidenden Punkten: 1. Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen unterscheiden sich nicht in ihrem Verdienst, wenn sie gleichermaßen in Jesus Christus gewaschen worden sind. 2. Diejenigen, die durch die Taufe wiedergeboren sind, können vom Teufel nicht angetastet werden. 3. Alle Christen, die ihre Taufe bewahrt haben, erwartet der gleiche Lohn im Himmelreich.¹⁵⁷¹ Wenn die Taufe der entscheidende Ritus der Wiedergeburt ist, in dem alle getauften Menschen gleich im Sinne von Gal 3,26 sind, dann kann die Lebensform oder der Verzicht auf Speisen keinen ähnlich entscheidenden Unterschied mehr zwischen den Christen verursachen. Umgekehrt belegt dieser „anthropologische“ Einwand, daß die Taufe offenbar ihre Zentralität im kirchlichen Leben am Ende des 4. Jahrhunderts eingebüßt hatte und Predigtgottesdienste, Stundengebete, mönchischer Gesang und andere Praktiken meditativer oder asketischer Frömmigkeit möglicher-weise einen höheren Stellenwert im Bewußtsein der Christen einzu-nehmen drohten.

Tatsächlich ist zu beobachten, daß die Liturgien des späten 4. Jahrhunderts nun zunehmend durch eine stärker „mönchische“ Frö-migkeit bestimmt wurde. Dazu gehörten Gebetsregeln, die langan-dauernde, meditative Gebete bei Tag und Nacht verlangten, und endlose,

Polemik—Francesco Valli 1953 mit einer schmalen Monographie (Joviniano. Esame delle fonti e dei frammenti, Urbino 1953). Vgl. zu Jovinian zuletzt Duval, L'affaire Jovinien; David G. Hunter, Helvidius, Jovinian, and the virginity of Mary in late fourth-century Rome: JECS 1 (1993) 47-71; und ders., Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth Century Rome. The Case of Jovinian: TS 48 (1987) 45-64.

¹⁵⁶⁹ S. dazu vor allem die antijovinianische Schrift des Hieronymus, *Adversus Iovinianum* und Aug., *De bono coniugali*; Aug., *De sancta virginitate*. Vgl. auch Hier., *Contra Vigilantium*.

¹⁵⁷⁰ Vgl. zum Ganzen zuletzt Yves-Marie Duval, L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe au début du Ve siècle, SEAug 83, Rom 2003.

¹⁵⁷¹ Hier., *Adversus Iovinianum* 1,3 (ed. Haller, TU 17/2, 3f).

sich immer wiederholende Psalmodien, Hymnen, Gedichte als Teil einer meditativen Schriftauslegung. Es begegnet hier eine individualisierte Dimension des Gottesdienstes, die in den Quellen der früheren Zeit noch weitgehend fehlt.¹⁵⁷² Die zunehmende Öffentlichkeit der Gemeindegottesdienste hatte also paradoxerweise eine Abnahme des Gemeinschaftscharakters zur Folge, und neue, individualisierte Frömmigkeitsformen entstanden. In gewisser Weise fand hier die „schöpfungs-theologische“ Anthropologie eines Gregor von Nyssa ihre Entsprechung in einer Frömmigkeitspraxis, in der man sich als Christ ganz seiner göttlichen Natur zu-, sich von der tierischen Natur im Menschen jedoch weitgehend abwandte. Das Ergebnis war ein Leben nach dem Vorbild Christi in Askese, Keuschheit und Kontemplation zur Angleichung an Gott. Dieser Weg versuchte eine gewissermaßen spirituelle, liturgische Nachahmung Christi,¹⁵⁷³ ermöglicht durch die Taufe,¹⁵⁷⁴ die der menschlichen Seele einen Zugang zur Homoiosis eröffnete, selbst wenn diese auch nach der Taufe immer gefährdet bleiben mußte.¹⁵⁷⁵ Die menschliche Aktion, die der Angleichung förderlich ist, ist nun nicht mehr nur rein ethischer oder sittlicher Art, wie man es aus einer justinischen oder selbst noch einer origenistischen Anthropologie folgern könnte. Auch eine endlose, meditative, hymnische oder psalmodierende Hinwendung zum Göttlichen bedeutet das Schaffen von Distanz zur tierischen φύσις im Menschen: Wenn die liturgischen Gesänge im wesentlichen aus Worten der Schrift bestehen, so bedeutet eine ständige Wiederholung solcher Gesänge Annäherung an die göttliche Natur im Menschen und damit Angleichung an Gott, ὁμοίωσις θεῷ.

Auch im Taufritus selbst hinterließ ein solches Denken Spuren. Wir haben bei Tertullian die Vorstellung einer Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nach dem Fall und die symbolische Wiederherstellung des Paradieszustandes durch die Taufe beobachtet. In dem langen Anaphoragebet der *Apostolischen Konstitutionen* aus dem 4. Jahrhundert findet sich eine ähnliche heilsgeschichtliche Wirksamkeit des Sakramentes.¹⁵⁷⁶ Das Abendmahl verweist danach auf die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nach dem Fall und der Verheißung der Wiederherstellung des Paradieszustandes im Abendmahlswort. Ein ähnliches Denken, aber nun viel stärker individualistisch-spirituell zugespitzt, kommt im Jerusalemer Taufritus zum Ausdruck, wie er um die

¹⁵⁷² Vgl. in diesem Sinne etwa die Bewertungen bei Bradshaw, *Gottesdienst*. 42; Wegmann, *Geschichte der Liturgie*, 74.

¹⁵⁷³ Greg. Nyss., *Perfect. Chr.* 256C.

¹⁵⁷⁴ Greg. Nyss., *Beatid.* 1197BC.

¹⁵⁷⁵ Greg. Nyss., *In bapt. Chr.* 597B.

¹⁵⁷⁶ *Const. App.* 8,12.

Mitte des 4. Jahrhunderts von Kyrill von Jerusalem (um 313-386/387) beschrieben und interpretiert wird:

Wenn du dich nun vom Satan lossagst, jeden mit ihm geschlossenen Vertrag mit Füßen trittst, und die alten Bindungen an den Hades löst, dann öffnet sich dir das Paradies Gottes, das er nach Osten hin gepflanzt hat und aus dem unser Vorvater der Übertretung wegen vertrieben worden ist. Symbol dafür ist, daß du dich vom Westen zum Osten hin umgewandt hast, zur Gegend des Lichts.¹⁵⁷⁷

Nach dem, was man über das Katechumenat im 4. Jahrhundert weiß, darf man davon ausgehen, daß solche Interpretationen den Täuflingen durchaus bekannt waren, denn eine theologische Vorbereitung auf die Taufe gehörte zur christlichen Initiation.¹⁵⁷⁸ Die Wendung nach Osten, zum Garten Eden hin, ist zwar auch bei Ambrosius von Mailand überliefert;¹⁵⁷⁹ sie war aber dennoch im wesentlichen eine östliche Tradition der nachkonstantinischen Zeit.¹⁵⁸⁰ Auch in anderen Texten zur Taufe findet sich diese Verbindung von eigener Entscheidung zur Taufe und damit einer bewußten, individuellen Annäherung an Gott und mit der Taufe eingeleiteten Neuschaffung des Geschöpfes durch seinen Schöpfer. Johannes Chrysostomos kritisiert an einer Stelle sogar, daß zu seiner Zeit die individuelle Leistung des Neuanfangs als Tat des betroffenen Menschen seines Erachtens bereits viel zu sehr betont wurde.¹⁵⁸¹

¹⁵⁷⁷ "Ὅτε οὖν τῷ Σατανᾷ ἀποτάτῃ, πᾶσαν τὴν πρὸς αὐτὸν πατῶν διαθήκην, λύεις τὰς παλαιὰς πρὸς τὸν ἄδην συνθήκας, ἀνοίγεται σοι ὁ παράδεισος τοῦ Θεοῦ, ὃν ἐφύτευσε κατὰ ἀνατολάς, ὅθεν διὰ τὴν παράβασιν ἐξόριστος γέγονεν ὁ ἡμέτερος προπάτωρ. Καὶ τούτου σύμβολον τὸ στραφῆναί σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολάς, τοῦ φωτός τὸ χωρίον. Cyr. Hier., *Catech. myst.* 1,9 (SC 126^{bis}, 98,1-6; Übers. Georg Röwekamp, FC 7, 107).

¹⁵⁷⁸ In der älteren Forschung gibt es freilich auch das Bild, durch den Massenansturm neuer Katechumenen nach der konstantinischen Wende habe das Katechumenat seinen Inhalt verloren. Tatsächlich gab es hier ganz offensichtlich sozusagen logistische Probleme, die die Gemeinden etwa durch eine deutliche Verlängerung des Katechumenats (überliefert sind für das 4. Jahrhundert drei Jahre) oder den Bau von Katechetenschulen zu bewältigen suchten. Solche Schulen sind freilich nur archäologisch nachzuweisen, was notwendigerweise mit methodischen Unsicherheiten verbunden ist. Vgl. z.B. den Befund in Tebessa (Jürgen Christern, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden 1976; ders., *Basilika und Memorie der Heiligen Salsa in Tipasa*, BAAI 3 [1968] 193-258; Etienne Jean Joseph Séré de Roch, *Tébessa, antique Théveste*, Algier 1952). Vgl. Aug., *De cat. rud.* 1 und *Const. App.* 8,32.

¹⁵⁷⁹ Ambr., *Myst.* 7. Sie fehlt allerdings in der Katechesenreihe *De sacramentis*.

¹⁵⁸⁰ S. jedoch die sahidische (mit der arabischen und äthiopischen) Übersetzung von TA 21, die dieses Element ebenfalls aufweist, aber vermutlich eine spätere östliche Interpolation darstellt. Zum Ganzen vgl. Martin Wallraff, *Christus Verus Sol*. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, JAC.E 32, Münster 2001, 66-69.

¹⁵⁸¹ Chrys., *Hom. in Hebr.* 9,3 (CPG (CPG 4440); Chrys., *Hom. in ICor* 8,4 (CPG 4428). Vgl. dazu ausführlich Peter Klasvogt, *Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral*, Hereditas 7, Bonn 1992, 99-126.

Eine weitere Veränderung ergibt sich durch die neue hervorragende Stellung der christlichen Predigt in den nun öffentlicheren christlichen Gottesdiensten.¹⁵⁸² Für Chrysostomos ist das Zentrum des christlichen Gottesdienstes nichts anderes als die Predigt, die den Menschen zu Gott bringen soll—eine Vorstellung, die man in vorkonstantinischer Zeit nur selten angetroffen hätte.¹⁵⁸³ Dafür gibt es zwei anthropologische Grundlagen: Erstens gehört für ihn zu den natürlichen Kennzeichen des Menschen von Beginn der Schöpfung an seine Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse, die weder durch das Paradies noch durch den Fall grundsätzlich verändert wurde und den Menschen von allen anderen Geschöpfen Gottes unterscheidet. Sie ist jedoch gefährdet durch das Leben in der Welt, durch die alltäglichen Nöte und Streitigkeiten, durch „Vergeßlichkeit, Unwissenheit, Trauer und Sorgen“.¹⁵⁸⁴ Das Wort Gottes, Predigt und Schriftlesung können dieser Gefährdung entgegenwirken. Einsiedler in der Wüste sind auf Grund der Abwesenheit weltlicher Verlockungen weniger stark gefährdet, weshalb die Vorstellung, Gottesdienst und Bibellektüre seien nur Tätigkeiten für Mönche, absurd ist. Weil dies eine universale anthropologische Vorstellung ist, gilt dieser Anspruch im übrigen gleichermaßen für Männer, Frauen, Kinder¹⁵⁸⁵ und Sklaven.¹⁵⁸⁶ Anders formuliert: Nur wer sich seine Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse durch den Predigtgottesdienst ständig vergegenwärtigen läßt, kann sich seines Menschseins würdig erweisen. Grundlage für die Anthropologie wie für den Gottesdienst ist deshalb die Ethik. Zweitens sieht auch Chrysostomos in der gottesdienstlich begleiteten Bestattung den Ausdruck des richtigen Verständnisses vom Menschen. Sie ist geradezu ein sichtbares Zeichen des schöpfungsmäßigen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, denn Gott hatte, sagt Chrysostomos, soweit er glaubt

¹⁵⁸² Zur Geschichte der Predigt in vorkonstantinischer Zeit vgl. Salzmänn, *Lehren und Ermahnen*. Zum Ganzen vgl. nur die beiden Überblicke bei Laurence Brottier, *Art. Predigt V. Alte Kirche*: TRE 27 (1997) 244-248, und Maurice Sachot, *Art. Homilie*: RAC 16 (1994) 148-175 (mit umfangreicher Lit. zur nachkonstantinischen Praxis). Vgl. außerdem insbes. Wolfram Kinzig, *The Greek Christian Writers*, in: Stanley E. Porter (Hg.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (300B.C.-A.D. 400)*, Leiden/New York/Köln 1997, 633-670; Alexandre Olivar, *La predicación cristiana antigua*, BHer.TF 189, Barcelona 1991.

¹⁵⁸³ Chrysostomos ist zwar auch als Verfasser von (17 erhaltenen) theologischen Abhandlungen hervorgetreten. Diese schriftstellerische Tätigkeit bricht aber praktisch mit dem Tag seiner Ordination und der Aufnahme seines liturgischen und homiletischen Wirkens ab. Fast alle späteren Schriften, darunter über 700 Predigten, haben einen konkreten homiletischen Anlaß. Zu seinem Gottesdienst- und Predigtverständnis vgl. Reiner Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos*, FThSt 94, Freiburg 1974.

¹⁵⁸⁴ Chrys., *Ad popul. Antioch.* 11,2 (CPG 4330).

¹⁵⁸⁵ Chrys., *Hom. in illud: Vidua eligatur* 10 (CPG 4386).

¹⁵⁸⁶ Chrys., *Hom. in Eph.* 22,2 (CPG 4431).

und soweit man erkennen kann, den Menschen unsterblich erschaffen.¹⁵⁸⁷ Im Unterschied zum Erkennen von Gut und Böse ist diese Unsterblichkeit mit dem Sündenfall nicht nur gefährdet, sondern völlig verändert: Der Körper des Menschen leidet und stirbt, statt Unsterblichkeit gibt es den Glauben an die Auferstehung. Die rituelle Bestattung der menschlichen Körper durch ihre Mitmenschen ist für Chrysostomos Zeichen der „Erinnerung“ des Menschen an seine vom Schöpfer verliehene Unsterblichkeit.

Die Entwicklung von Gottesdienst und Liturgie im Westen ist nicht unabhängig von den dargestellten östlichen Frömmigkeitsformen. So lassen sich etwa bei Hieronymus, der eine Weile im Osten verbracht hatte, und auch bei dem für die westliche Liturgie so wichtigen Ambrosius von Mailand viele Einflüsse aus dem Osten nachweisen. Auch Augustin war erheblich von den Tendenzen der östlichen Frömmigkeit beeinflusst. Was jedoch bei einer Durchsicht der mit dem Gottesdienst in Beziehung stehenden Quellen des Westens auffällt, ist ein häufiger terminologischer Anschluß an die überkommene altrömische Wertetextur. Dies ist alles andere als überraschend, weil sich im 4. und frühen 5. Jahrhundert die Verfasser dieser Texte fast ohne Ausnahme aus den gebildeten, mit den altrömischen Vorstellungen gut vertrauten Schichten rekrutierten.¹⁵⁸⁸ Und tatsächlich findet sich in diesem Zusammenhang nun auch in der Liturgie ein Vokabular, das im Hinblick auf die geschöpfliche und im reichskirchlichen „Kultmysterium“ wiederherzustellende Würde des Menschen¹⁵⁸⁹ den ästhetischen Gesichtspunkt aus der altrömischen Wertetextur wieder zur Geltung bringt. Am berühmtesten sind die entsprechenden Aussagen bei Leo dem

¹⁵⁸⁷ Chrys., *Hom. in Gen.* 18 (PG 53,151).

¹⁵⁸⁸ Überliefert sind solche Texte unter anderem von Ambrosius, Augustin, Zeno von Verona (um 360/380), Petrus Chrysologus von Ravenna (ca. 380–450), Maximus von Turin (gestorben zwischen 408 und 423) und Leo von Rom (gestorben 461).

¹⁵⁸⁹ Der umstrittene Begriff des „Kultmysteriums“ geht auf Odo Casels Versuch der Neuformung der römisch-katholischen Meßfeier als Vergegenwärtigung der Heilstat Christi zurück. Casel, beeinflusst von der zu Beginn des 20. Jh.s von Maria Laach ausgehenden liturgischen Neubesinnung, bemühte unter anderem patristische Quellen zur Untermauerung seiner liturgischen Forderungen. S. Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 5. Aufl. Freiburg 1923; *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*: JLV 6 (1926) 113–204. Vgl. dazu Theodor Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Im Hinblick auf das späte 4. Jh. vgl. dazu etwa (Casel gegenüber nicht unkritisch) Gerhard Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Casels*, Theoph. 9, Bonn 1953. Zuletzt zum Ganzen Burkhard Neunheuser, *Die These von der Mysteriengegenwart in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58*: Stephan Haering (Hg.), *In unum congregati*. FS Augustinus Kardinal Mayer, Metten 1991, 317–338 (mit Lit.). Auch wenn sich dieser Begriff, soweit ich sehen kann, in der Liturgik letztendlich nicht durchgesetzt hat, so ist er doch zur Beschreibung des Charakters der erhaltenen späten reichskatholischen Quellen ganz treffend (was freilich nicht Casels eigentliches Ziel war).

Großen von Rom,¹⁵⁹⁰ auf den traditionell ein Eucharistiegebet zurückgeführt wird,¹⁵⁹¹ in dem die Würde des Menschen ganz explizit zum Ausdruck kommt:

Gott, der du die Würde (*dignitas*) der menschlichen Substanz in wunderbarer Weise begründet und in noch wunderbarer Weise erneuert hast.¹⁵⁹²

Der Text ist sicher jünger als die augustinischen Ausführungen zu diesem Begriff, aber er führt abschließend noch einmal vor Augen, wie Anthropologie und Gottesdienst am Ausgang der Spätantike auch im Westen zu einer Einheit gefunden zu haben schienen.

¹⁵⁹⁰ Leo Magn., *Serm.* 21 sowie 24 und 27; Leo Magn.: *Serm. in nat. Mach.* 12. Vgl. auch Greg. Magn., *Mor.* 3,31 und 7,11 und 9,49.

¹⁵⁹¹ Wahrscheinlich geht dieser Text nicht auf den römischen Bischof Leo den Großen (440-461) zurück, auch wenn sich der Begriff der *dignitas* bei ihm häufiger findet. Zur Datierung (und Lokalisierung) s. Leo Cunibert Mohlberg/Leo Eizenhöfer/Petrus Siffrin, *Sacramentarium Veronense*, RED.F 1, Rom 1956, LXIV-LIII. Vgl. außerdem Alfred Stuiber, *Libelli Sacramentorum Romani*. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten *Sacramentarium Leonianum* (Verona, Bibl. capitolare, Cod. LXXXV), *Theoph* 6, Bonn 1950; Hans Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*. Liturgische und archäologische Studien, AKG I, 2. Aufl. Berlin/New York 1927, 30-35.

¹⁵⁹² *Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti.* (RED.F 1, 157, Nr. 1239). Vgl. dazu Joseph Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe 2, 5. Aufl. Wien 1962, 78.

SIEBTES KAPITEL

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Begriff der Menschenwürde, wie er sich etwa in der aktuellen Bioethikdebatte oder zuletzt im Artikel 1 der Grundrechtecharta der Europäischen Union wiederfindet, in einer Beziehung zu den altkirchlichen Aussagen zur Würde des Menschen steht. In einschlägigen Nachschlagewerken findet man in der Regel einen Verweis auf „Cicero“ und „stoisches Gedankengut“ sowie auf die biblische Rede von der „Gottebenbildlichkeit des Menschen“, die die „frühchristliche und mittelalterliche Position“ bestimmt habe.¹⁵⁹³ Darauf hätten sich die Humanisten des 15. Jahrhunderts und schließlich die modernen Menschenrechtstheoretiker bezogen. Dies ist zweifellos alles richtig. In der vorliegenden Arbeit ist jedoch gezeigt worden, daß von einer harmonischen, sozusagen „organischen“ Entwicklung von der griechischen Philosophie über Cicero zu den mit Gen 1 vertrauten Kirchenvätern bis hin zur frühen mittelalterlichen Theologie keine Rede sein kann. Die Zusammenhänge sind deutlich komplizierter. Daß es zur Entwicklung eines Begriffs der Menschenwürde in dieser Form kommen konnte, war alles andere als zwangsläufig und selbstverständlich, sondern außerordentlich bemerkenswert.

Tatsächlich finden sich in der Frage der Menschenwürde in den antiken Quellen zahlreiche Brüche und eigentlich unüberbrückbare Spannungen: zwischen biblischer und platonischer Anthropologie, zwischen platonischem und stoischem Menschenbild, zwischen gnostischer und antignostischer Kosmologie, zwischen biblisch begründeter Kulturkritik und heilsgeschichtlich verstandenem Kultur-optimismus, zwischen griechischem und römischem Denken. Erst in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts wurde in zwei im Detail sehr unterschiedlichen, aber verwandten Ansätzen eine Synthese oder zumindest eine Balance zwischen diesen gegensätzlichen Anliegen der antiken Anthropologie gefunden: im Osten in der „kappadokischen“ Anthropologie, insbesondere Gregor von Nyssas, dessen Gedanken in dieser Frage die Ostkirchen bis heute prägen, im Westen bei Augustin, dem es überdies gelang, vor dem Hintergrund dieser Gegensätze auch einen *Begriff* der menschlichen Würde zu formulieren, der die Anliegen der biblischen Schöpfungslehre mit dem philosophischen Erbe in eine solche Beziehung setzte, daß sich daraus ein—auch in der Terminologie—tragfähiges Konzept ergab, das bis in die heutige Ethik hineinwirkt. Man sollte deshalb eher fragen, wie es dazu *trotz* der ungeheuren anthro-

¹⁵⁹³

Vgl. etwa R.P. Horstmann, Art. Menschenwürde: HWP 5 (1980) 1124.

pologischen Gegensätze zwischen den philosophischen und den biblischen Vorgaben kommen konnte. Die Antwort auf diese Frage ist alles andere als einfach und kann nur beantwortet werden, wenn man sich die anthropologischen Vorstellungen der antiken christlichen Denker im Detail ansieht.

Die Kirchenväter legten ihrer Anthropologie in der Regel ein mehr oder weniger dichotomes, trichotomes oder sogar dualistisches Menschenbild zugrunde und schlossen sich damit in dieser Frage der vorherrschenden paganen Philosophie an. Bei den allermeisten christlichen Autoren führte dies, mehr oder weniger bewußt, zu Schwierigkeiten im Umgang mit den biblischen Vorgaben. Insbesondere das Alte Testament kennt keinen Leib-Seele-Dualismus, was für die Entwicklung einer christlichen Schöpfungslehre eine Schwierigkeit darstellte, die schon seit dem 2. Jahrhundert gesehen oder zumindest erahnt wurde. Aber auch die neutestamentlichen Schriften und die Verkündigung des historischen Jesus bereiteten Probleme: Ebenfalls im 2. Jahrhundert entstand eine erste anthropologische Diskussion im Zusammenhang mit der Frage der leiblichen Auferstehung, weil sich das neutestamentliche Glaubenszeugnis nicht ohne weiteres mit den hellenistischen Vorstellungen vereinbaren ließ.

Eine als bedrohlich erlebte Zuspitzung erfuhr das Problem durch den Erfolg gnostischen Gedankengutes innerhalb der christlichen Gemeinden. „Gnostische Anthropologie“ bedeutete erstens eine massive Abwertung von geschaffener Menschenseele und geschaffenem Menschenkörper und zweitens eine damit verbundene Negierung einer besonderen menschlichen Würde innerhalb der Schöpfung, die unterschiedslos als verdorben und wertlos angesehen wurde. Die beiden untersuchten Traktate *de resurrectione* betonten deshalb gegen die Gnosis die Auferstehung von geschaffenem Leib und geschaffener Seele, und in diesem Kontext fällt bei Theophilus von Antiochien zum ersten Mal in der erhaltenen christlichen Literatur das Wort von der „Würde des Menschen“ (τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου). Der Kampf gegen die Gnosis brachte mehrere christliche Denker dieser Zeit zu einer ausführlichen Reflexion über den Schöpfungsbericht von Genesis 1-3. Neben Theophilus gilt dies vor allem für Irenäus von Lyon, der im Anschluß an Paulus und die Septuagintaversion von Gen 1,26 seine einflußreiche Rekapitulationstheorie entwickelte. Von nun an wurde die Schöpfung des Menschen in einem größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang gesehen. Nicht nur fand sich im Fall Adams die entscheidende Erklärung für den „zerrissenen“ Zustand des Menschen, der zwar als perfektes Ebenbild Gottes geschaffen worden war, aber seine irdische Existenz als „Mängelwesen“ erfuhr, sondern nun konnte auch die „Wiederherstellung“ durch Christus in Aussicht gestellt

werden, und sei es auch am Ende der Zeiten. Bereits Philon von Alexandrien hatte in diesem Sinn die Unterscheidung zwischen Eikon und Homoiosis anthropologisch fruchtbar gemacht. Im Ergebnis erfuhren der menschliche Körper und die geschaffene Menschenseele trotz der vorherrschenden und immer stärker werdenden asketischen Tendenzen im Christentum eine erhebliche theologische Aufwertung, weil sich nach erbitterten literarischen Debatten ein Konsens darüber herausbildete, daß der *ganze* Mensch auferstehen werde und deshalb mit der besonderen Würde des Schöpfers ausgestattet sei.

Auch der anthropologisch-monistische Schöpfungsbericht der Genesis mit seiner Rede von der Gottebenbildlichkeit und gleichzeitiger Verkündigung der menschlichen Herrschaft über den Kosmos war nicht ohne weiteres in die gängigen hellenistischen Popularanthropologien zu integrieren, zumal die Apologeten des 2. und frühen 3. Jahrhunderts (Aristides, Athenagoras, Justin, Minucius Felix, Tertullian) den Heiden gerade die Menschenähnlichkeit der Götter zum Vorwurf machten. Zu einem von vielen als Lösung empfundenen Fortschritt in dieser Frage kam es in der Auseinandersetzung mit der platonischen Anthropologie in der alexandrinischen Theologie des 3. Jahrhunderts. Dabei ist deutlich geworden, wie sehr sie in vielen Details den exegetischen Erkenntnissen Philons verpflichtet ist. Bereits Justin hatte im Kontext der Auferstehungsdebatte den platonischen Logos mit dem Logos-Christus aus Joh 1 identifiziert und damit einen Weg gewiesen, Auferstehungsbotschaft, christliche Paränese und die philosophische Definition des Menschen als ζῶον λογικόν in Einklang zu bringen: Der Mensch ist deshalb zur Auferstehung und Erlösung durch den Logos befähigt, weil er durch seine Vernunft den Willen des Logos erkennen und dementsprechend handeln kann. Die Gefahr einer Abwertung des Körpers schien in diesem Zusammenhang freilich sofort auf. Tatians Versuch, im Anschluß an Justin die gnostische Drei-Naturen-Lehre mit dem Glauben an eine Schöpfung und Erlösung durch ein und denselben Schöpfergott in Einklang zu bringen, führte zu einer radikalen enkratitischen Ethik, die den Urzustand der Schöpfung sozusagen mit Gewalt wieder in Reichweite bringen wollte. Dieser Weg setzte sich jedoch im Christentum nicht durch, sieht man einmal von sektenähnlichen Enkratitengemeinschaften ab.

Clemens von Alexandrien gelang eine sehr viel erfolgversprechendere Synthese von biblischen, platonischen und stoischen Vorstellungen, indem er nicht nur die Homoiosis-theorie aufgriff, sondern sie als Gottesschau im Sinne Platons auffaßte, zu der der Mensch als aufrechtes Wesen auserkoren ist und die er durch—stoische(!)—ἀπάθεια erreichen kann. Nicht nur wurden in diesem Modell gegenüber der Gnosis die Leistungen von geschaffener Seele und

geschaffenem Körper rehabilitiert, die besondere Würde (δόξα bei Clemens) und Stellung des Menschen im Kosmos fand in dieser Theorie ebenfalls ihren Platz. Origenes konnte an dieses Denken anschließen, er präzierte aber die Begrifflichkeit in vielen Punkten und stellte die Argumentation durch seine umfangreichen exegetischen Forschungen auf eine viel breitere biblische Grundlage. Auch ihm war die Spannung zwischen platonischem Denken und den biblischen Aussagen bewußt; er suchte sie zu beseitigen, indem er die Ebenbildlichkeit auf den „inneren Menschen“ bezog. Die Seele ist für ihn präexistent, und sie ermöglicht durch ihre ontologische Verwandtschaft mit Gott Erkenntnis, Gottesschau und Angleichung an Gott. Bemerkenswerterweise gelangt er damit nicht zu einer radikalen Abwertung des menschlichen Körpers, sondern gesteht ihm eine von der göttlichen Würde der Seele abgeleitete Ehre (τιμή) zu, weshalb beispielsweise jedem menschlichen Körper eine würde- und ehrenvolle Bestattung zusteht.

Der anthropologische Entwurf des Origenes bestimmte lange Zeit die Debatte. Neben offenen wie verdeckten Anhängern (Eusebius, Athanasius, Didymus, Hieronymus) regte sich jedoch bald nach seinem Tod auch Widerstand. Außer Arnobius, der die Lehre von der Verwandtschaft der Seele mit Gott als menschliche Hybris brandmarkte, ist es vor allem Methodios gewesen, der gegen Platonismus und Origenismus kämpfte. Eine Verwandtschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf lehnte er ab; stattdessen beschäftigte er sich ausführlich mit den Eigenschaften des von Gott geschaffenen Geschöpfes, dessen Teile nicht nur nicht präexistent sein können, sondern dem durch die *creatio ex nihilo* auch eine besondere, auf den Schöpfer zurückzuführende Würde zukommt—auch wenn diese durch den Fall verloren wurde und durch Taufe und Auferstehung erst wiederzuerlangen ist. Epiphanius von Salamis warf Origenes vor, die Ebenbildlichkeit des menschlichen Körpers zu verneinen, wenn er den Menschen im wesentlichen auf sein Inneres reduziert. Er verwies dabei nicht zuletzt auf die Argumente aus der Auferstehungsdebatte, demonstrierte damit aber vor allem, wie offen entscheidende Kernfragen der Anthropologie zu diesem Zeitpunkt wieder waren: In der östlichen christlichen Theologie gab es zur Mitte des 4. Jahrhunderts jedenfalls keinen Konsens in der Frage der Anthropologie (mehr).

Im Osten kam es erst mit den anthropologischen Reflexionen der großen Kappadokier zu einer Synthese, die alle bisher genannten Fragestellungen und Probleme aufnahm und die unterschiedlichen Auffassungen in eine Balance zu bringen wußte, die in der östlichen Theologie für lange Zeit Bestand haben sollte. Dies ist nicht zuletzt ein Erfolg der umfangreichen exegetischen Studien, die diesen Gedanken vorangingen. Gregor von Nyssa vor allem gelang es durch die

Erweiterung der Homoiosislehre mit seiner Formulierung von der doppelten φύσις, biblische, platonische und stoische Elemente neu zu integrieren: Die Idee einer ersten Schöpfung der göttlichen Natur des Menschen und einer zweiten Schöpfung einer geschlechtlichen und leidenschaftsfähigen menschlichen Natur bewahrte die ethischen und erkenntnistheoretischen Anliegen der platonischen Anthropologie, ohne die *creatio ex nihilo* oder die besondere Würde des ganzen Menschen mit dessen (ethischen) Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten innerhalb des Schöpfungswerkes abzuwerten. Die Einsichten Philons und Origenes' wurden so letztendlich erfolgreich in ein auch praxistaugliches Gedankenmodell eingetragen. Die Überlegungen eines Basilios über die ethischen Verpflichtungen, die sich aus der in der Ebenbildlichkeit angelegten τιμή des Menschen und seiner Herrschaft über den Kosmos ergeben, und das Schöpfungslob eines Gregor von Nazianz „ergänzten“ dieses Programm einigermaßen bruchlos. Johannes Chrysostomos wandte sich nicht nur in vielen Beispielen der konkreten Ethik zu, sondern reflektierte vor dem geschilderten Hintergrund auch über Krankheit und Tod sowie Reinheit und Unreinheit und betonte die *eine*, alle Menschen einende φύσις, der eine besondere Würde zukommt, die ausdrücklich verletzt werden kann. Schließlich zeigt das an der Einheit der Schöpfung und des Menschen interessierte Modell des Nemesios, wie selbstverständlich Kosmologie und Anthropologie an der Wende zum 5. Jahrhundert (wenn diese traditionelle Datierung korrekt ist) von der Schönheit von Mensch und Kosmos oder der menschlichen Würde redeten, ohne daß die Frage der Ebenbildlichkeit noch gesondert benannt werden mußte.

Nachdem die kosmologischen Anschauungen der Gnosis endgültig überwunden waren, waren sich also die christlichen Autoren fast durchweg einig in der positiven Bewertung der von der Bibel berichteten Schöpfung des Menschen und seiner Sonderstellung innerhalb des Kosmos. Dies ist angesichts der Vorgaben der antiken Philosophie (Mensch als Mängelwesen im Platonismus), der bereits in frühen Schriften ausgearbeiteten Sündenlehren sowie der asketischen Tendenzen der meisten der hier behandelten ethischen Entwürfe alles andere als selbstverständlich und läßt sich ohne einen entscheidenden Einfluß der Septuagintafassung von Gen 1f kaum erklären. Die Unterscheidung zwischen *imago* und *similitudo* war deshalb so attraktiv, weil sie *das* Grundproblem der christlichen Anthropologie zu lösen schien: die Spannung zwischen der von der Genesis als „gut“ begriffenen Schöpfung des Menschen und der Einsicht in seine Sündenverfallenheit beziehungsweise der eschatologischen Ausrichtung der christlichen Botschaft. Der ursprüngliche Zustand des Menschen als gottähnlich wurde nicht nur als temporär verlorengegangen verstanden,

sondern seine Wiedererlangung wurde in Aussicht gestellt. Für Irenäus war sie durch die *recapitulatio Christi* realistisch und erreichbar geworden; die Idee der Nachahmung Gottes zur Erlangung der *similitudo* wurde bei den meisten späteren Autoren ethisch gewendet, ähnlich wie in der hellenistischen Philosophie, aber nun stets mit einer stärker eschatologischen Perspektive.

Dabei konnte die ὁμοίωσις θεοῦ-Ethik methodisch durchaus an die Güterethik der platonischen Tradition mit einem höchsten Gut anschließen, auf das die Ethik als τέλος hinzielt, das im „wahren Selbst“ des Menschen erkannt werden kann. Die Diskrepanz zwischen dem empirischen Menschen und dem „wahren“ Menschen wurde mit dem Schöpfungsbericht neu verstanden, nämlich nicht mehr nur als Dualismus zwischen innerem und äußerem Menschen, sondern auch heilsgeschichtlich: Der wahre Mensch ist der erste Adam vor dem Fall, der gefallene Mensch begegnet in der Jetztzeit nach dem Fall als sündiger Mensch, Christus (und später auch die Heiligen) zeigen jedoch, daß eine Rückkehr in den sündlosen prälapsalen Zustand prinzipiell möglich ist. Die ὁμοίωσις θεοῦ weist in der Imitation Christi einen Weg der Annäherung an diese Stufe für alle Christen, ja, für alle Menschen. Dies führt nicht nur zu einer neuen geschichtlichen Dynamik im philosophischen Denken. Von der Anthropologie her betrachtet ist der ungeheure Erfolg der Homoiosisethik in der östlichen Theologie leicht erklärbar: Die vorhandenen asketischen Ideen, die mit der biblischen Anthropologie durch ihre Dichotomie und die immer im Hintergrund stehende Leibfeindlichkeit in einer permanenten Spannung standen, konnten durch den Homoiosisgedanken auf eine exegetische Grundlage gestellt und biblische und griechische Anthropologie konnten harmonisiert werden.

Fast nebenbei erscheint in diesem Zusammenhang die Teilen der griechischen Philosophie widersprechende Auffassung von der besonderen Würde des Menschen, der als *imago Dei* geschaffen und zur ὁμοίωσις τῷ θεῷ befähigt ist. Die schöpfungstheologischen Aussagen des Alten Testaments, die dem Menschen eine herausgehobene Stellung in der Schöpfung zuweisen und etwa in Gen 1,28 und Ps 8,6 zum Ausdruck kommen, führen nur zögerlich und nicht bei allen Autoren des Ostens zur Formulierung einer besonderen „Würde“ des Menschen. Die explizite Rede von der Würde des Menschen und seines Körpers ist keineswegs so durchgängig in der patristischen Literatur zu finden wie die Auffassung von seiner Ebenbildlichkeit. Dort, wo die Würde thematisiert wird, geschieht dies meist als Antwort auf die bereits genannte Frage, die sich aus der Anthropologie erst nachträglich ergibt: Wie kann die christliche Theologie vor dem Hintergrund der hellenistischen dichotomen Anthropologie ihre eschatologische Botschaft, die

sich für alle Autoren auf den inneren Menschen, die Menschenseele, bezieht, mit all ihren individual-ethischen Konsequenzen und ihrer Tendenz zur Askese und Leibfeindlichkeit mit der alttestamentlichen Schöpfungsbotschaft in Übereinstimmung bringen, der ein tendenziell monistisches Menschenbild zugrunde liegt? Nicht zuletzt die christliche Gnosis machte mit ihrem radikalen anthropologischen Dualismus dieses Problem ganz virulent. Nachdem sich die Auferstehungsdebatte des 2. Jahrhunderts des Problems erstmalig angenommen hatte und es im 4. Jahrhundert schließlich zu einem Konsens über die Würde der menschlichen Natur und die sich daraus für alle Menschen ergebenden ethischen Verpflichtungen gekommen war, blieb doch selbst dann noch die Frage einer angemessenen Begrifflichkeit für diese Erkenntnisse ungelöst. Bei den griechischen Kirchenvätern fehlte ganz offensichtlich eine passende Terminologie, wie sie im Westen mit dem Konzept der *dignitas* bei Augustin entwickelt wurde. Die Septuagintaübersetzung von Ps 8,6 und ähnliche Stellen, an denen sich in den lateinischen Übersetzungen *dignitas* findet, mit ganz unterschiedlichen Wörtern wie δόξα und/oder τιμή, machen diese Schwierigkeit deutlich. Versuche, die menschliche Würde mit Begriffen wie μεγαλοφύα zu bezeichnen oder von einer auch den menschlichen Körpern zukommenden τιμή zu sprechen, haben sich begrifflich letztlich nur sehr begrenzt durchsetzen können. Auch die häufige Verbindung von δόξα und εἰκόων—wie etwa bei Johannes Chrysostomos beobachtet—hat keine allgemeine Akzeptanz als theologisch angemessener Ausdruck der Würde des Menschen finden können. Dennoch kam es seit Origenes auch im Osten zur Formulierung einer besonderen Würde des Menschen. Erst mit dem starken sozialetischen Impetus der ethisch ausgerichteten christlichen Predigt (Chrysostomos) aber schlägt sich dieses Konzept der ἰση τιμή aller Menschen breit nieder. Der Begriff findet schließlich seinen semantischen Ort als Gegenbegriff zur Demut (ταπεινοφροσύνη). Versucht Clemens von Alexandrien noch, diesen Zentralbegriff der neutestamentlichen Überlieferung mit den platonischen und stoischen Vorgaben zu harmonisieren, setzt sich seit Origenes die Auffassung durch, die *christliche* Überlieferung von der *humilitas* sei die einzig angemessene Art und Weise, wie der Mensch seiner ursprünglichen Würde gerecht werden kann und soll. Ganz offensichtlich hat sich also auch hier die Spannung zwischen biblischer und philosophischer Überlieferung als fruchtbar für die Herausarbeitung des Begriffs der menschlichen Würde erwiesen, wie etwa die Schrift *De humilitate* des Basilios von Caesarea demonstriert. Gerade bei den Kappadokiern wird deutlich, wie sehr eine Verherrlichung der Schöpfung des Menschen und seiner von Gott—und nicht von der übrigen Schöpfung—abgeleiteten Würde und Erhabenheit spätestens bis zum 4. Jahrhundert Allgemeingut der christlichen

Theologie geworden war. Selbst der in der kappadokischen Theologie gefundene Konsens über die menschliche Natur (und die sich daraus für alle Menschen ergebenden ethischen Verpflichtungen) beantwortete die Frage nach einem tragfähigen Begriff für die menschliche Würde jedoch nicht wirklich. Das sieht man daran, daß es auch danach nicht zu einer einheitlichen Terminologie kam und die Debatten über das Verhältnis von Gott und Mensch und Welt bis weit in die byzantinische Zeit weitergingen (Origenes wurde in diesem Zusammenhang erst 553 als Häretiker verurteilt).

Im Westen entwickelte sich die Anschauung von der Würde des Menschen trotz zahlreicher Verbindungslinien und Übereinstimmungen auf andere Weise. Bereits bei Tertullian findet sich zum ersten Mal der Begriff der *dignitas*, der sich schließlich bei Augustin als ergiebiges Konzept erweist, um mit den Problemen der Anthropologie theologisch umzugehen. Tertullians Verteidigung der Würde des Fleisches (*carnis dignitas*) zeigt auch hier die Bedeutung der Gnosis für die Entwicklung einer anthropologischen Position der christlichen Theologie. Minucius Felix, Laktanz und Ambrosius verwenden den altrömischen *dignitas*-Begriff zunächst vor allem negativ, um das Neue des christlichen Wertekosmos auszudrücken: Christen benötigten keine weltliche *dignitas*, um vor anderen Menschen Geltung zu bekommen. Erst bei Augustin wird daraus ein umfassendes Konzept der Menschenwürde vor dem Hintergrund einer Neuinterpretation des altrömischen *dignitas*-Konzeptes.

Augustins Begriff von der *dignitas* beziehungsweise dem *honos* der menschlichen Natur griff nicht nur die Anliegen der christlichen Anthropologie in einer für die Zeitgenossen überzeugenden Weise auf, sondern konnte sie auch mit den erkenntnistheoretischen und vor allem ethischen Implikationen der Theologie in Einklang bringen. Voraussetzung dafür war die Nutzung jenes Systems von positiven Werten und Tugenden, das in der vorliegenden Arbeit die „altrömische Wertetextur“ genannt wurde. Die Eigenheiten dieser Wertetextur stellten ein methodisches Problem für die Darstellung dar, und zwar aus drei Gründen. Erstens handelt es sich nicht um ein philosophisches beziehungsweise ontologisches System, und es entzieht sich deshalb in gewisser Weise der systematischen Darstellung. Zweitens beziehen sich die legitimierenden Grundlagen dieser Wertetextur auf eine zur Zeit des Augustinus bereits lange vergangene Epoche oder vielmehr auf ideale Vorstellungen von dieser Zeit. Drittens liegt die Besonderheit des Vorgehens der lateinischen Kirchenväter gerade nicht in der stringenten Anwendung, sondern in mannigfaltigen Bezügen, Widersprüchen, Umwertungen und Neuformungen auf der Grundlage dieser den Lesern und Hörern bekannten Wertetextur. Um dieses Vorgehen aufzudecken, war ein Exkurs zu der nur indirekt mit dem Thema zusammenhängenden

Lehre vom *bellum iustum* notwendig (auch wenn man dies fast genauso gut mit einem Exkurs etwa zum Konzept der *libertas* oder der *tolerantia* hätte erreichen können). Mit dem altrömischen Begriff der *dignitas* gelingt Augustin jedenfalls eine bemerkenswerte Synthese und Neuformulierung der altkirchlichen Auffassungen von der menschlichen Würde. Darin integriert er nicht nur die aus dem Schöpfungsbericht abgeleiteten Vorstellungen von der besonderen, verantwortlichen Stellung des Menschen im Kosmos (analog zur Stellung eines *patronus* in einer [idealen] römischen Gesellschaft), sondern auch die Anliegen der östlichen Homoioisethik. Die *dignitas* wird mit einem von der Würde Gottes und Jesu Christi abgeleiteten Rang und einer Herrschaft verbunden und zudem auch mit einer entsprechenden ethischen Zielbestimmung. Die ästhetischen Implikationen des Begriffes im Rahmen der altrömischen Wertetextur gehen dabei auf subtile Weise auch auf das Problem der Differenz zwischen biblischer und philosophischer Anthropologie ein, weil nun der ganze Mensch mit seiner von der *dignitas* des Schöpfers abgeleiteten Würde nicht mehr aus dem Blick geraten konnte: Zur ästhetischen Perspektive gehört nun einmal die Präsenz von Körperlichkeit, die ein auf sein Inneres reduziertes Bild vom Menschen nicht bieten kann. Die auf die republikanische Zeit zurückgehende römische Wertetextur wurde von Augustinus nicht einfach reaktiviert, sondern auf biblischer Grundlage völlig neu interpretiert. Es ist ganz offensichtlich, warum es dazu im Osten, wo es eine solche Wertetextur schon nach Ansicht Ciceros nie gegeben hatte, nicht in gleicher Weise kommen konnte.

Dennoch haben sowohl die westliche als auch die östliche Theologie den vielleicht für die europäische Geistesgeschichte entscheidenden Schritt in der Anthropologie gemeinsam getan, indem sie die Anthropologie mit all ihren kontrovers diskutierten Fragen zur Leib-Seele-Dichotomie, zur Auferstehung, zur Seelenlehre usw. fest an die Ethik koppelten. Ein Blick etwa auf die neuplatonische Anthropologie eines Plotin macht die Differenz und zugleich die Wirkung und einen Grund des Erfolges der christlichen Anthropologie deutlich. In den christlichen Schriften von Clemens von Alexandrien, Origenes, den Kappadokiern und Augustinus finden sich die neuplatonischen Motive der rein seelisch-geistigen Kontemplation und Schau und der Hochschätzung der Vernunft als das mit dem Göttlichen Verbundene und Verbindende des Menschen. Aber dem Menschen wurde von der christlichen Theologie gleichzeitig die Möglichkeit zugesprochen, in seinem praktischen Handeln nicht nur selbst einen Unterschied zwischen Gut und Böse zu machen, sondern in der Lebenspraxis einen Bezug zum Göttlichen aufzubauen, der eine Alternative zu einem—von Teilen des Neuplatonismus massiv

geförderten—passiven Rückzug in die private Kontemplation darstellte. Praxis meinte dabei einerseits eine auch formal und bisweilen liturgisch geordnete Kommunikation mit Gott, andererseits ethisch richtiges Handeln im christlichen Alltag, zu dem Offenbarung und menschliche Vernunft gemeinsam aufforderten und befähigten. Deshalb konnte in der vorliegenden Arbeit nicht auf zwei abschließende Kapitel zur christlichen Praxis verzichtet werden, auch wenn diese notwendigerweise nur exemplarischen Charakter haben.

Bei der Betrachtung der ethischen Konkretionen, bei denen ein Zusammenhang mit anthropologischen Überlegungen unmittelbar nahe liegt (Schwangerschaftsabbruch, Kindesaussetzung, Umgang mit Menschen mit Behinderungen), waren die festgestellten Bezüge zu den theoretischen anthropologischen Überlegungen außerordentlich konsistent. Schwangerschaftsabbruch und Kindesaussetzung wurden mit einer für die in vielen anderen Fragen plurale Literatur der Kirchenväter ungewöhnlichen Eindeutigkeit und Einheitlichkeit abgelehnt (daß sich aus einer solchen historischen Feststellung nicht direkt Handlungsanweisungen für das 21. Jahrhundert ableiten lassen, versteht sich freilich von selbst). Dabei begegneten zahlreiche Argumente aus der anthropologischen Diskussion, die zu dieser Stellungnahme erheblich beigetragen hatte. Im wesentlichen gab es zwei unterschiedliche Argumentationsebenen, eine schöpfungstheologische und eine stärker teleologische, die das Anliegen der Logostheologie zu integrieren versuchten. Sie spiegeln in gewisser Weise den unterschiedlichen Stand der anthropologischen Reflexion wider, beeinflussten diese aber im Detail auch, etwa in der Frage der Entstehung und Beseelung des Embryos. Schließlich können die für den heutigen Leser nicht immer ganz einfachen—weil uns heute fremden—anthropologischen Theorien eine Verständnishilfe sein, wenn es etwa um Details aus der Seelenlehre Tertullians, der Erkenntnislehre des Clemens von Alexandrien oder der ethischen Implikationen der von jedem menschlichen Frevel freizuhaltenden Ehre des Schöpfergottes bei Laktanz geht.

Der antike Umgang mit Menschen mit Behinderungen stellte teilweise ganz ähnliche Fragen an die schöpfungstheologischen Konzepte der christlichen Anthropologie. Die altkirchlichen Stellungnahmen rekurrten deshalb auch in hohem Maße auf den jeweils erreichten Konsens in der Anthropologie. Die Bedeutung des Leib-Seele-Problems für die Vorstellung von der Würde des Menschen wird hier ganz evident, was eine der Grundthesen dieser Arbeit stützt. Im Zusammenhang mit der Epilepsie dagegen wird der erhebliche Gegensatz zwischen biblischer Tradition und graeco-römischer Medizintheorie deutlich, aber auch die hohe Bedeutung der Frage von Reinheit/Unreinheit für die ethische Praxis und die Anthropologie, die sich auch in diesem Zusammen-

hang wieder stellte und beantwortet werden mußte. Schließlich führen die nachkonstantinischen Bestimmungen über die körperliche und geistige Unversehrtheit der liturgisch Handelnden zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Anthropologie und christlichem Kult. Wie die Analyse des christlichen Gottesdienstes gezeigt hat, war die Situation hier deutlich komplizierter. Auch insoweit ist festzustellen, daß sich Tendenzen in der Entwicklung der Anthropologie analog in der christlichen Praxis wiederfanden und mit einer gegenseitigen Beeinflussung gerechnet werden muß. Die vorkonstantinischen christlichen Versammlungen standen im Gegensatz zu vielen anderen antiken Kulturen jedem Menschen offen, unabhängig nicht nur von Stand und Ansehen, sondern auch von seinen physischen und geistigen Möglichkeiten, was angesichts der diskutierten Kennzeichen des wirklichen Menschseins nicht selbstverständlich war. Einerseits erregte dies Anstoß bei Nichtchristen, andererseits scheint dies auch in den christlichen Gemeinden nicht immer unproblematisch gewesen zu sein, wie einschränkende Regelungen (vermutlich des 3. Jahrhunderts) zeigen. Diese Inklusivität, die auch zu eigenen rituellen Formen führte, wurde offenbar als ein bewußter Ausdruck der Gleichartigkeit der anthropologischen Konstitution aller Menschen verstanden. Die Beziehung zur Auseinandersetzung mit der Gnosis und der Frage der Auferstehung trat an dieser Stelle deutlich zutage.

In der theologischen Reflexion über den Gottesdienst tauchten Gedanken aus der Anthropologie ebenfalls wieder auf. Bei Justin wurde die Taufe als „Bad der Erleuchtung“ verstanden, die dem mit dem Logos ausgestatteten Menschen den Zugang zum göttlichen Logos ermöglicht. Tertullian beschäftigte sich in diesem Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen der verlorengegangenen *similitudo* und der auch nach dem Fall bei allen Menschen erhaltenen *imago Dei*. Die Taufe ist eine Antwort auf diese anthropologische Verfaßtheit des Menschen nach dem Fall und ermöglicht ihm durch die im Taufakt geschehene oder zumindest vorbereitete Geistvermittlung eine Wiederherstellung der *similitudo*. Die östliche *ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ*-Ethik fand in der christlichen Gebets- und Frömmigkeitspraxis eine Analogie in dem, was Clemens von Alexandrien das kontinuierliche „Gespräch mit Gott“ nannte. Zweifellos hat dieses „dialogische Verständnis“ die anthropologischen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf beeinflusst, und Praxis und Anthropologie haben sich in diesem Punkt wechselseitig geprägt.

Nach der konstantinischen Wende führte der christliche Kult durch seine Ausdifferenzierung liturgischer Ämter und die—nicht unreflektierte—Rezeption alttestamentlicher und paganer Ritualvorschriften zu einer erneuten Betonung der Unterschiede zwischen bestimmten

Menschen, freilich zunächst in Umwertung bestehender gesellschaftlicher und kultureller Werte. Zum Problem wurde nun die auch im Kontext der Anthropologie diskutierte Abgrenzung zwischen Reinheit und Unreinheit, welche die Frage nach dem Wert des menschlichen Körpers betrifft. Die anthropologische Dichotomie der hellenistischen Philosophie und die asketische Tendenz der frühen Theologien standen dabei in einem Gegensatz zur Überlieferung von der Ebenbildlichkeit und der Predigt Jesu. Hier scheint der Beitrag der rituellen Praxis fast am größten zu sein: Der Umgang mit der von der paganen wie der jüdischen Kultur und Religion vorgegebenen Unreinheit menschlicher Körper ist eine der großen und produktiven Neuerungen des Christentums, die nicht ohne Einfluß auf die anthropologische Reflexion bleiben konnten. Nicht zuletzt die Bestattung menschlicher Körper warf die Frage nach der Besonderheit des Menschen und seiner Teile in der Praxis immer wieder auf. Das Denken eines Origenes oder Chrysostomos ist dadurch zweifellos in eine bestimmte Richtung geleitet worden. Daß der augustini-sche Begriff der *dignitas hominis* ausgerechnet in der römischen Meßliturgie des Frühmittelalters seinen prominentesten Platz fand, ist in diesem Zusammenhang fast eine Gerechtigkeit der Geschichte zu nennen. Ohne die komplexen Wechselwirkungen zwischen Theorie und Praxis, Frömmigkeit und theologischer Reflexion, Ethik, Liturgie und theologischer Anthropologie läßt sich die antike christliche Geschichte von der menschlichen Würde jedenfalls nicht angemessen erzählen.

Sieht man einmal über die konkreten ideengeschichtlichen Ergebnisse in dieser Frage hinaus und wirft einen Blick auf aktuelle Diskussionen zur Menschenwürde, so bleiben angesichts dieser Ergebnisse zu ihren gedanklichen „Wurzeln“ in der Antike mindestens die folgenden drei Punkte festzuhalten: Erstens sollte deutlich geworden sein, daß die Frage der „Würde des Menschen“ keine Erfindung der Aufklärung oder der Neuzeit ist. Eine Kenntnis der—zugegebenermaßen komplexen—gedanklichen Auseinandersetzung mit dem Menschen in der Antike und insbesondere in der altkirchlichen Diskussion vertieft das Verständnis dessen, was die „Würde des Menschen“ ausmacht, ausmachen kann und ausmachen sollte. Es wäre in diesem Sinne wünschenswert, wenn ideengeschichtliche Darstellungen zur „Geschichte der Menschenwürde“ sich dieser Tatsache stärker bewußt würden und die Ressourcen, die die antiken Quellen darstellen, intensiver nutzen—bis hin zu den Stellungnahmen der patristischen Literatur zu ethischen Detailfragen, wie etwa der Beseelung des Embryos oder dem Umgang mit Menschen mit Behinderungen. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rezeption der in dieser Arbeit dargestellten Einsichten der Kirchenväter in Mittelalter, Renaissancehumanismus und darüber hinaus bleibt ein Desiderat zukünftiger Forschung. Zweitens ist aber

auch einer reduktionistischen Sicht vom „christlichen Menschenbild“ zu wehren, die unterstellt, „das“ Christentum habe sozusagen immer schon gewußt, was die Würde des Menschen sei und wie sie zu schützen sei. Die Genese des antiken christlichen Gedankens von der *dignitas hominis* war ausgesprochen kompliziert und keineswegs frei von Widersprüchen, Aporien und Irrwegen. Und drittens demonstrieren die antiken Quellen bei aller Aktualität auch die „Fremdheit“ der Welt der Patristik und ihrer anthropologischen Anschauungen. Diese Erkenntnis sollte vor einer leichtfertigen Vereinnahmung der altkirchlichen Autoritäten für kurzfristige Argumentationsstrategien in aktuellen Fragen schützen. Sie kann aber auch als Chance und Herausforderung begriffen werden, um die eigene theologische und ethische Urteilsbildung angesichts der Anfragen aus dieser alten Zeit neu zu überprüfen und zu hinterfragen.

ENGLISH SUMMARY

There can be no doubt that there is a link between early Christian statements on human dignity and the corresponding modern concept, as it appears ever more frequently in current bioethical debates, or most recently in the *Charter of Fundamental Rights of the European Union*. Indeed, academic dictionaries mention “Cicero” or “stoic thinking” in addition to the biblical concept of “man as created in the image of God”, as having determined the “early Christian and medieval position”.¹⁵⁹⁴ 15th century humanists and theorists of modern human rights referred to these concepts. All of this is without doubt correct. However, this study attempts to show that the idea of an “organic” development from Greek philosophy via Cicero on to the Church Fathers, who were familiar with Gen. 1, and eventually to medieval theology, is highly misleading, because the situation is far more complex. The emerging of such a concept of human dignity was, in retrospect, unpredictable and is indeed remarkable.

The study identifies a number of discontinuities and almost unbridgeable gaps: between biblical and platonic anthropology; between a platonic and a stoic perception of humanity; between gnostic and antignostic cosmology; between biblically based criticism of human culture on the one hand and *heilsgeschichtlichem* cultural optimism on the other hand; between Greek and Roman thinking. Thus, it was not until the second half of the fourth century that two quite different, but related, theological concepts came close to forming a synthesis, or at least to finding a balance between all these antagonistic efforts of ancient anthropology: by Cappadocian anthropology in the east, especially that of Gregory of Nyssa, whose thought has influenced eastern theology in this respect up to the present day, and by Augustine in the west, who succeeded in formulating a convincing *Begriff* (term) of human dignity in the light of the aforementioned antagonisms. Augustine managed to relate the core idea of the biblical teaching on creation to philosophical heritage in such a manner that a sustainable concept emerged which still influences ethical thinking today—not least in terminology.

Hence, one should rather ask how this could happen *despite* the enormous anthropological differences of the biblical and philosophical starting points. The answer to this is anything but simple, and certainly

¹⁵⁹⁴

C.f. only R.P. Horstmann, Art. Menschenwürde: HWP 5 (1980) 1124.

warrants a closer look at the anthropological ideas of the early Christian thinkers.

As a general rule, the Church Fathers based their anthropology on a more or less dichotomous, trichotomous, or even dualistic concept of humanity, and thus followed prevalent philosophical thinking in this regard. Most Christian authors, however, ran into difficulties because of this when dealing with biblical texts. The Hebrew Bible in particular knows little of the body-soul dualism which posed a serious difficulty for Christian teaching on the creation—a difficulty that was appreciated (or at least sensed) as early as the second century. However, New Testament writings also caused problems: the second century witnessed the first anthropological discussion in connection with the question of a bodily resurrection, because the New Testament accounts of faith could not easily be harmonised with Hellenistic thought.

Gravity and urgency was added to the problem due to the success of gnostic thinking within the Christian community. “Gnostic anthropology” meant a massive devaluation of created human soul and body. With it came a denial of any special human dignity within creation, which was deemed to be tainted and worthless. However, the two *tractatus de resurrectione* discussed here stress the importance of the resurrection of created bodies and created souls. It is in this context that the term “dignity of man” (τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου) is first mentioned. Theophilus of Antioch uses it explicitly in an anti-gnostic sense. Indeed, gnostic thought enticed a number of Christian thinkers to reflect on the history of creation as portrayed in Genesis 1-3. Most notably, Irenaeus of Lyon developed his influential theory of *recapitulatio* by drawing on St. Paul and the Septuagint version of Gen. 1:26. The creation of mankind was henceforth seen in the much wider context of *Heilsgeschichte*. Not only did Adam’s fall provide for a crucial explanation of the torn state of man who experiences—albeit created in the perfect image of God—his earthly existence as highly deficient. It also raised hopes for a successful *recapitulatio* through Jesus Christ, if only at the end of time. Philon of Alexandria had already thought along similar lines using the distinction of *Eikon* and *Homoiosis* for his anthropological concept. As a result, human body and created soul experienced a substantial theological revaluation—despite the prevalent and strengthening ascetic tendencies in Christianity. A long and fierce literary debate eventually led to a *consensus* on the resurrection of the *whole* human being who would thus have to be equipped with the creator’s particular dignity.

Genesis’ anthropologically monistic creation account, with its perception of God’s image linked to the dominion of man over all

creation, could not be easily reconciled with the popular hellenistic anthropologies of the time—especially in the light of second and early third century apologists (Aristides, Athenagoras, Justin, Minucius Felix, Tertullian) accusing pagans of having too humanlike, anthropomorphic gods. Such progress was made by Alexandrian theology in its discussion of platonic anthropology during the third century that a solution seemed imminent for many. Such thinking was, of course, greatly indebted to the exegetic insights of Philon. In the context of the debate on the resurrection, Justin Martyr had already identified platonic Logos and the Logos-Christ from John 1 and thus paved the way for harmonising the message of the resurrection, Christian paranesis, and philosophy's definition of man as ζῶον λογικόν: humans were selected for resurrection and redemption by the Logos, because they are able to use reason in order to recognise the will of the Logos and to act accordingly. However, the danger of devaluing the body became instantly apparent. Tatian's attempt to blend gnostic teaching on the three natures with faith in creation and salvation by one and the same God lead to a radical encratic ethos—which was designed to bring back the original state of man “by force”, as it were. This model, however, did not survive except in some sectarian encratic communities.

Clement of Alexandria presented a much more promising synthesis of biblical, platonic, and stoic ideas. He combined the theory of Homoiosis with Platon's *Gottesschau* (viewing God) to which man is destined due to his *status rectus*, as an upright being. This he can achieve through—stoic!—ἀπάθεια. Not only did Clement thereby rehabilitate the created soul, the created body and their respective capabilities, but this theory also accommodated man's special dignity (δόξα in Clement) and place within the universe. Origen was able to take up this idea. He specified the terminology in a number of instances and based the Alexandrian argument on much firmer biblical ground through his extensive exegetical work. He, too, was aware of the tension between platonic thinking and biblical texts. A solution was sought by relating the “image of God” to man's inner self. The human soul exists prior to creation and is ontologically related to God. Hence, it is able to view and to recognise God, and to strive for similarity with God. Remarkably, this does not lead Origen radically to devalue the human body. Instead he concedes a dignity or rather an honour (τιμή) derived from the soul's divine dignity—which merits a dignified funeral for any human body.

Origen's anthropological concept dominated the debate for a long time. Declared and secret followers (Eusebios, Athanasios, Didymos, Jerome), however, faced at least some opposition. Arnobius denounced Origen's teaching on the soul's divine kinship as hybris. Methodios was more influential still with his fight against Platonism and

Origenism. He was utterly opposed to any idea of a kinship of creator and creation. Instead, he investigated the exact characteristics of God's created human beings. Their members could not, he argued, be pre-existent, but nevertheless their *creatio ex nihilo* merited a certain dignity derived from their creator—even if it was lost through the fall, and had to be regained through baptism and resurrection. Epiphanius of Salamis reproached Origen for his denial of the human image of God by reducing it to the human inner self. By drawing on arguments from the resurrection debate of the second century he demonstrated that central anthropological questions seemed to be unresolved yet again. Indeed, eastern theology was far from any consensus in anthropological matters in the mid fourth century.

Something of a successful synthesis was eventually reached by the Cappadocian fathers who managed to integrate all of the aforementioned questions and problems into a precarious balance which would prevail for a long time in eastern theology. Part of its secret was its foundation on extensive exegetic studies. Gregory of Nyssa especially found a convincing formula which blended the teaching of Homoiosis with that of a twofold nature in order to view together biblical, platonic, and stoic elements in a new way. The idea of a first creation of a divine human nature and a second creation of a sexual and passionate human nature maintained platonic ethics and epistemology without sacrificing the teaching on *creatio ex nihilo* or the special dignity of the whole human being with all his or her (ethical) possibilities and responsibilities within God's creation. Philon's and Origen's ideas were thus successfully transferred into a model which would indeed be able to cope with Christian life in this world as well. Basil's pondering on the ethical duties deriving from such an understanding of man's *τιμή* and his dominion over creation implied by being created in the image of God, or Gregory Nazianzen's praise of creation, merely completed such a programme.

John Chrysostom not only supplied further insights into practical ethics in this light, but also reflected on illness and death or purity and impurity in this context. Again, this led to stressing the *one φύσις* which unites all mankind, and merits a dignity which can indeed be violated. Finally, Nemesios' model of a unity of all creation shows how Christian cosmology and anthropology had altogether stopped questioning the teaching of the goodness and beauty of creation and the dignity of (hu)man in the early fifth century (if this traditional dating is correct) without having to refer to the "image of God" at all.

Having thus overcome gnostic cosmology, a consensus finally emerged about a more positive conception of human creation and man's unique position in the universe as witnessed by the biblical accounts.

Given the starting point in the philosophical tradition, this was by no means to be expected and can hardly be explained without the crucial role of the Septuagint version of Gen. 1f. Its distinction between *imago* und *similitudo* was highly attractive, because it seemed to solve the main problem of Christian anthropology: the rupture between the “good” creation of man (according to Genesis) and his fundamental sinfulness which warranted the eschatological focus of Christian teaching. After Irenaeus’ theory of *recapitulatio* gave some hope of regaining the original divine state of man, later authors turned this idea in a more ethical direction: *similitudo* was understood as a realistic perspective of an ethically sound human life prolonged in an eschatological perspective. Thus, a number of fundamental insights of pagan philosophy and ethics could be interpreted in the light of the creation account. Discrepancies between empirical human beings and “true man” could be seen in the context of *Heilsgeschichte*. This explains the enormous success of the Homoiosis ethos in eastern theology: prevalent ascetic ideals based on a dichotomic anthropology constantly clashed with biblical anthropology, but the teaching of Homoiosis justified both exegetically and helped to harmonise biblical and Greek anthropology.

The idea of human dignity seems almost something of a random by-product of this development, and it was by no means a central theologoumenon. Man’s creation in the image of God and his capability for ὁμοίωσις τῷ θεῷ were actually quite alien concepts to a wide range of Greek philosophical thought. Hence, it came as no surprise that the Old Testament teaching of man’s unique position within creation (cf. Gen. 1:28 or Ps. 8:6) led to only a hesitant formation of a special “dignity” of man in some eastern theological writings. *Explicit* statements about this dignity are by no means as widespread as those about man as created in the image of God. They result from a question caused by the anthropological clash of hellenistic dichotomy and ascetic thinking referring to the eschatological dimension of the human soul with the Old Testament message that was based on a monistic and collective concept of humanity. Even the consensus reached in the late fourth century failed to bring about an appropriate terminology for its results. The variety of words used in this context such as δόξα or τιμή demonstrate this difficulty—despite attempts to define human dignity with precise terms like μεγαλοφύα.

Nevertheless, the east did form a concept of a special human dignity. The importance of Christian ethical preaching (Chrysostom) for spreading the idea of an ἴση τιμή of all human beings cannot be overestimated. The semantic pair of Christian humility (ταπεινοφροσύνη) and human dignity experienced an astonishing career. While Clement struggled a great deal when he tried to reconcile New Testament

humility with the Greek philosophical tradition, Origen and later theologians came to the conclusion that the distinct Christian tradition of *humilitas* was man's only appropriate response to his given dignity. Again, the fruitfulness of the tension between the antagonistic biblical and philosophical traditions for the development of the concept of human dignity becomes apparent (cf. Basil's work *De humilitate*). The writings of the Cappadocian Fathers clearly demonstrate how important the glorification of man's creation and his subsequent dignity—derived from God, not from within creation—had become by the end of the fourth century. However, the terminology for all this still remained quite flexible for a very long time, and thus the debate continued into Byzantine times (Origen was not condemned in this context until 553).

Despite much mutual influence, the west witnessed a rather different development of a concept of human dignity. Tertullian already uses the term *dignitas* which was to provide a fruitful semantic model for dealing with the main anthropological problems. His defence of *carnis dignitas* again demonstrates the productive importance of Gnosis for the development of Christian theology. Minucius Felix, Lactantius and Ambrose use the old Roman term *dignitas* in a negative sense in order to express the newness of the Christian universe of values: Christians do not require worldly *dignitas* in order to gain respect from other human beings. Augustine, however, took up these traditions in order to create a comprehensive theory of human dignity using a completely new reinterpretation of the old Roman concept of *dignitas*.

Augustine's teaching on the *dignitas* and *honor* of human nature not only convincingly addressed the anthropological concerns of contemporary Christian theology, but he also reconciled them with the epistemological and ethical implications of Scripture. This was only possible by creatively using a system of positive values and virtues which this study calls *altrömische Wertetextur* ("old Roman texture of values"). It is not a philosophical or ontological system which in a sense prevents a conventional systematic presentation. In Augustine's day, the legitimising foundation of *altrömische Wertetextur* had already been outdated for some time. Rather, it referred to an ideal image of a bygone (republican) epoch with which his contemporaries were still well acquainted and on which Tertullian, Minucius Felix, Lactantius and Ambrose had already based some of their rhetoric. However, these Fathers did not simply "apply" *altrömische Wertetextur*, but instead employed it using a wide range of references, contradictions, antitheses, revaluations, reformulations and semantic recreations. In order to make this process transparent, the study includes an excursion into the Christian teaching on *bellum iustum* as just one example—it might just

as well have been into other values from *altrömische Wertetextur* such as *libertas* or *tolerantia*.

However, it is the old Roman term *dignitas* which Augustine chose to employ in order to achieve a remarkable synthesis and reformulation of the Christian anthropological concept of human dignity. By doing this he not only successfully incorporates the concept of a special, responsible position of man in Kosmos (analogous to that of a *patronus* in an ideal Roman society), but also the goals of eastern Homoiosis ethics. *Dignitas* is connected to both rank and dominion derived from God's and Christ's dignity and a corresponding ethical Telos. The manifold aesthetic implications of *dignitas* within *altrömische Wertetextur* subtly addressed the differences between biblical and philosophical anthropology, because then the whole human being with his or her creator's *dignitas* irreversibly came into focus: the aesthetic angle includes bodily presence which forbids any anthropological reduction to the inner self. Augustine thus did not reactivate the republican *altrömische Wertetextur*, but rather interpreted it—based on scripture—in a totally new way.

The insignificance of *altrömische Wertetextur* in the east (which Cicero had already stressed) explains the difference in approaches. However, western and eastern theology together took the probably decisive step towards the subsequent development of European thought when they firmly connected anthropology and all its controversial questions of soul-body-dichotomy, bodily resurrection, origin of the soul, etc. to ethics. A comparison to, say, Plotin's neoplatonic anthropology makes the difference quite clear, and also explains the great impact and success of Christian anthropology. Of course, Clement, Origen, the Cappadocian Fathers and Augustine are all greatly indebted to neoplatonic thinking when one considers their perception of *contemplatio* or divine *ratio*. However, Christian theology not only allowed Christians to discern between good and evil in their everyday deeds, but even to relate to the Divine through conscious, active and public involvement in *this* life—a powerful alternative to a neoplatonic's retreat into passive and private contemplation. Formally and even liturgically ordered communication with God stood side by side with ethically reflected everyday action.

This is the reason why two final chapters on Christian practice had to be included, if only to make some additional exemplary excursions in order to show the mutual interdependance of anthropology and life. Those immediately associated with anthropological considerations (abortion, abandoned babies, people with disabilities) show a remarkable consistency within Christian thinking, especially in the light of all the contemporary doctrinal differences and conflicts. Abandonning

babies and abortion were universally condemned (such a historical observation cannot, of course, dispense with a careful consideration of the matter in the moral philosophy of the 21st century). A number of arguments from the anthropological discussion appear which shaped these opinions. In short, two levels can be discerned, one “creationist” (*Schöpfungstheologie*) and one “teleological” which incorporated Logos theological concerns. They somehow demonstrate the different state of anthropological reflexion, but must also have influenced Christian anthropology in a number of details such as the development and animation of the human embryo. Looking into those sometimes difficult anthropological theories may actually help us to understand ancient theology as, say, Tertullian’s views on the soul’s animation, Clement’s epistemology or Lactantius’ perception of the honour of God the creator which has to be guarded against human sacrilege.

Looking at people with disabilities and epilepsy and their participation in Christian life and worship opens up yet new facets of the interdependence and interaction between Christian anthropological thinking and practice. Especially the controversial discussion of the pre-Constantine Christian cult amid pagan attacks on its inclusivity reveals parallel developments in Christian anthropological theory and Christian life. This concerned not only matters of rank and prestige, but also of physical and mental capabilities which were viewed quite differently in light of different anthropological concepts, for example those of gnostics and defenders of the physical resurrection. For Justin Martyr baptism gave credence to his Logos-anthropology, for Tertullian baptism was pivotal for experiencing the anthropological distinction of *similitudo* and *imago Dei*. Baptism addressed the anthropological condition after the fall by accessing the Holy Spirit. Eastern ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ-ethics on the other hand could draw on the eastern tradition of prayer. Clement’s definition of prayer as a continuous dialogue with God found an analogy in a “dialogical” understanding of the anthropological relation between Creator and created. Again, a mutual influence between anthropology and Christian practice can be observed here.

The new formation of Christian worship after Constantine was accompanied by a subtle reception of Old Testament ideas which led to new ritual differentiations. A reassessment and reinterpretation of conventional social values and more elaborate considerations of purity and impurity stood side by side, which again raised the issue of the value and dignity of the human body. Hellenistic dichotomy and the ascetic tendencies of early Christian theology created a tension with regard to the teaching of the image of God and Jesus’ preaching. This is perhaps where the most significant contribution of ritual practice to the anthropological debate is to be found: some of the major innovations of

Christianity came from a different approach to (Jewish and pagan) perceptions of impurity which could not but have an impact on anthropological reflexion. Not least the ritual burial of human remains kept the question of the dignity and value of the human body alive. Origen's or Chrysostom's thoughts were clearly influenced by this. One may almost be inclined to see some justice in the coincidental, but most prominent reappearance of the Augustinian *dignitas hominis* in early medieval mass liturgy. In any case, however, the history of the idea of the "dignity of (hu)man" cannot be recounted appropriately without taking into consideration the complex matrix of Christian theory and practice, piety and theological reflexion, ethics, liturgy and theological anthropology.

Turning to the current debate on human dignity, there are at least three issues to be considered in the light of its ancient "roots" within this history of ideas: firstly, it should have become clear that "dignity of man" is not an invention of the Enlightenment or modern times. A knowledge of the—admittedly complex—intellectual arguments and debates on anthropology in antiquity seems to me fundamental to understanding what human dignity is, can be, and perhaps should be. One may wish that future intellectual histories on the idea of human dignity will be more conscious of this and make more use of the wealth of thought in the ancient sources. This even includes very minute ethical details such as those regarding embryonic animation or dealing with human disabilities. The history of the medieval and humanist reception of the patristic insights portrayed—and beyond—still has to be written. Secondly, the results of this study may help to modify reductionist views of a "Christian image of man" which suggest "Christianity" had always known about the dignity of man and how to protect it. The patristic genesis of the idea of *dignitas hominis* was immensely complex and anything but free from contradictions, aporiae, errors and dead ends. Finally, the ancient sources examined here show a certain "foreignness" of the patristic world and its anthropological reasoning—despite the current relevance of the topic. A reminder of this may guard us from drawing some short term argumentative strategy from it too readily. Here also lies an opportunity, however, if this insight into the thoughts and inquiries of the ancients brings fresh challenges and questions to our own theological and ethical judgement.

QUELLEN UND LITERATUR

Die Abkürzungen der Sekundärliteratur folgen Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. Aufl. Berlin 1993.¹⁵⁹⁵ In den Anmerkungen des Haupttextes wird jeweils nur bei der erstmaligen Nennung der komplette Titel bibliographiert, danach jeweils Autor und Kurztitel. Rezensionen werden nur mitbibliographiert, wenn sie im Text der Arbeit zitiert werden. Darüber hinaus werden die folgenden bibliographische Abkürzungen verwendet:

AugW	Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache, hg. von Carl Johann Perl, Paderborn 1937ff.
AW	Athanasius Werke. Hg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften von der Patristischen Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Berlin/New York 1996ff.
BAK	Beiträge zur Altertumskunde, Stuttgart bzw. München/Leipzig 1990ff.
BZF	Beiträge zur Friedensethik, Stuttgart/Berlin/Köln 1988ff.
CCSt	Cambridge Classical Studies, Cambridge 1936ff.
DNP	Hubert Cancik (Hg.), Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996ff.
DS	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments. Ouvrage rédigé sous la direction de Charles Daremberg et Edmond Saglio, 10 Bde. Paris 1877-1919.
EA	Erstausgabe.
EHS.KSL	Europäische Hochschulschriften, Reihe 15. Klassische Sprachen und Literaturen, Frankfurt u.a. 1970ff.
EHS.Ph	Europäische Hochschulschriften, Reihe 20. Philosophie, Frankfurt u.a. 1970ff.
HAPhG	Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen 1924ff.
HABES	Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien, Heidelberg 1986ff.
HbIS	Herders biblische Studien, Freiburg 1994ff.
Hereditas	Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bonn 1987ff.
Janus.S	Janus. Revue internationale de l'histoire des sciences, de la médecine, de la pharmacie et la technique. Suppléments, Leiden 1896-1990.
JECS	Journal of Early Christian Studies, Baltimore 1993ff.
JSQ	Jewish Studies Quarterly. Tübingen 1993ff.
LACL ³	Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 2002.
latD	Didascalia apostolorum, ed. Erik Tidner, TU 75, Berlin 1963.
NTAK	Kurt Erlemann/Karl-Leo Noethlich/Klaus Scherberich/Jürgen Zangenberg (Hg.), Neues Testament und antike Kultur, 5 Bde., Neukirchen-Vluyn 2004ff.
Patrologia	Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1991ff.
PhAO ²	Leopold Cohn/Paul Wendland (Hg.), Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt, 6 Bde., 2. Aufl. Berlin 1962.
PhAW ²	Leopold Cohn/Isaak Heinemann/Maximilian Adler/Willy Theiler (Hg.), Philon von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, 7 Bde., 2. Aufl. Berlin 1962/1964.
PSW	Erich Löwenthal (Hg.), Platon. Sämtliche Werke, 8. Aufl. Heidelberg 1982 = Darmstadt 2004.

¹⁵⁹⁵

Nachdr. TRE. Abkürzungsverzeichnis, 2. Aufl. Berlin/New York 1994, 1-488.

RevBL	The Review of Biblical Literature, http://www.bookreviews.org/ .
Sm	<i>Ebel Rabbati</i> bzw. <i>Semachot</i>
SmH	<i>Masseket Semachot</i>
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum/Studies and Texts in Antiquity and Christianity, Tübingen 1998ff.
syD	The Didascalia Apostolorum in Syriac, ed. Arthur Vööbus, CSCO.S, Louvain 1979.
TMEFA	Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'école française d'Athènes et de divers savants, Paris 1955ff.
ZEinf	Zur Einführung (in die Hauptgestalten der Philosophie), Hamburg 1987ff.

QUELLEN

Angegeben sind die wichtigsten verwendeten Quellentexte sowie alle Texte, aus denen wörtlich zitiert wird. Die im Text gebotenen deutschen Übersetzungen sind, wenn es nicht anders angegeben wird, meine eigenen. Der in den Fußnoten zuweilen anzutreffende Ausdruck „Übers. nach...“ zeigt eine eigene Übersetzung unter erheblicher, aber nicht unbedingt wörtlicher Verwendung der angegebenen Übersetzung an. Biblische Textübersetzungen folgen weitgehend der Lutherbibel (rev. Fassung von 1984). Wo Uneindeutigkeiten auftreten können, werden CPG-Nummern genannt und auch bei Verweisen ohne wörtliches Zitat Editionsangaben geboten. Autorennamen in eckigen Klammern weisen auf Texte hin, die den angegebenen Autoren zugeschrieben wurden oder in beziehungsweise unter ihrem Namen veröffentlicht wurden, aber nach dem derzeitigen Forschungsstand nicht von ihnen verfaßt wurden.

- Acta Maximiliana, ed. Enrico Di Lorenzo, Gli Acta S. Maximiliana Martyris. Introduzione, testo, traduzione e commento, Neapel 1975.
- Ambrosius, De bono mortis, ed. Schenkl, CSEL 32/1, 703-753.
- De Helia et Ieiunio, ed. Schenkl, CSEL 32/2, 411-465.
- Epistulae, ed. Faller, CSEL 82/1, 3-241; ed. Faller/Zelzer, CSEL 82/2, 3-192; ed. Zelzer, CSEL 82/3, 3-140.
- Exameron, ed. Schenkl, CSEL 32/1, 3-261.
- Exhortatio virginitatis, ed. Gori, BiblAmbr. 14, 198-270.
- De Iacob et uita beata, ed. Schenkl, CSEL 32/2, 3-70.
- De Nabuthae, ed. Schenkl, CSEL 32/2, 469-516.
- De officiis ministrorum, ed. Testard, CChr.SL 15.
- De paradiso, ed. Schenkl, CSEL 32/1, 265-336.
- Explanatio super psalmos, ed. Petschenig, CSEL 62.
- Expositio evangelii secundum Lucam, ed. Adriaen, CChr.SL 14, 1-400.
- [Ambrosius], De dignitate conditionis humanae, PL 17, 1105-1108.
- Aphrahat, Unterweisungen, tr. Bruns, FC 5.
- Apostolische Konstitutionen, ed. Metzger, SC 320/329/336.
- Epistula Apostolorum, ed. Carl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, hg., übers. und untersucht, TU 43 (= 3/13) Leipzig 1919.
- Aristoteles, De animalibus historia, ed. Dittmeyer, Leipzig 1907.
- De partibus animalium, ed. Louis, Paris 1956.
- Politica, ed. Ross, SCBO.
- Arnobius von Sicca, Adversus nationes, lib. 1 ed. Le Bonniec, Paris 1982; lib. 3,1-19, ed. van der Putten, Leiden 1970; lib. 1-7, ed. Marchesi, CSLP, 2. Aufl. 1953.
- Athanasius Alexandrinus, Orationes contra Arianos III, ed. Metzler/Hansen/Savvidis, AW 1, 65-260.
- Oratio contra gentes, ed. Camelot, SC 18^{bis}.
- Oratio de incarnatione Verbi, ed. Kannengiesser, SC 199.

- Scholia in Mt. (CPG 2141.7), PG 27, 1364-1389.
- Athenagoras Atheniensis, Legatio pro Christianis, ed. Marcovich, PTS 31.
- [Athenagoras Atheniensis], De resurrectione mortuorum, ed. Marcovich, SVigChr 53.
- Aurelius Augustinus, Confessiones, ed. Knöll, CSEL 33.
- Contra Academicos, ed. Green, CChr.SL 29, 1-61.
- Contra Adimantum, ed. Zycha, CSEL 25/1, 113-190.
- Contra epistulam fundamenti Manichaeorum, ed. Zycha, CSEL 25/1, 191-248.
- De Civitate Dei, ed. Dombart/Kalb, CChr.SL 47-48.
- De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum episcopum, ed. Zycha, CSEL 41, 621-660.
- De diversis quaestionibus octoginta tribus, ed. Mutzenbecher, CChr.SL 44A.
- Enarrationes in Psalmos, ed. Dekkers/Fraipont, CChr.SL 38.
- Enchiridion ad Laurentium = De fide spe et caritate, ed. Evans, CChr.SL 46, 49-114.
- Epistulae, ed. Goldbacher, CSEL 34/1, 34/2, 44, 57; ed. Divjak, CSEL 88.
- De Genesi ad litteram, ed. Zycha, CSEL 28.
- De Genesi adversus Manicheos, ed. Weber, CSEL 91.
- De immortalitate animae, ed. Hörmann, CSEL 89, 99-128.
- De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, ed. Bauer, CSEL 90.
- De musica, PL 32, 1081-1194.
- De quantitate animae, ed. Hörmann, CSEL 89, 129-231.
- Quaestiones Evangeliorum, ed. Mutzenbecher, CChr.SL 44B.
- Quaestiones in Heptateuchum, ed. Fraipont, CChr.SL 33, 1-377.
- Retractiones, ed. Mutzenbecher, CChr.SL 57.
- Sermo 1 Frangip., ed. Morin, MA 1, Rom 1930, 169-188.
- Sermo 25, ed. Verbraken, in: RBen 68 (1958), 18-25.
- Sermo 28 Guelferb., ed. Morin, MA 1, Rom 1930, 535-543.
- Sermo 113B, ed. Morin (= *serm.* 13, ed. Mai), MA 1, Rom 1930, 288-291.
- Sermones 1-50, ed. Lambot, CChr.SL 41.
- Sermones, PL 38-39.
- De spiritu et littera, ed. Urba/Zycha, CSEL 60, 1-151.
- De trinitate, ed. Mountain/Glorie, CChr.SL 50-50A.
- Barnabasbrief, ed. Wengst, SUC 2, 138-202.
- Basilius Caesariensis, Contra Eunomium, ed. Sesboüé/de Durand/Doutreleau, SC 299, 305.
- Epistulae, ed. Courtonne, Saint Basile. Lettres, Paris 1957/1961/1966.
- Homiliae, ed. Giet, SC 26.
- Homilia in hexaemeron, ed. Amand de Mendieta/Rudberg, GCS.NS 2.
- Homilia de humilitate, PG 31, 525-540.
- Homilia in illud: *Attende tibi ipsi* (Dt 15,9), ed. Rudberg, L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'observe-toi toi-même'. Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite, SGS 2, Stockholm 1962.
- Homilia in martyrem Iulittam, PG 31, 237-261.
- De spiritu sancto, ed. Pruche, SC 17.
- Cicero, De inventione, ed. Ströbel, BSGRT, Leipzig 1915/Nachdr. Stuttgart 1977.
- De legibus, ed. Ziegler/Görler, Ciceros staatstheoretische Schriften, SQAW 31, 4. Aufl. Berlin 1988.
- De officiis, ed. Winterbottom, OCT, Oxford 1994.
1. Clemensbrief, ed. Fischer, SUC 16, 9. Aufl. 1986.
2. Clemensbrief, ed. Wengst, SUC 2, 238-268.
- Clemens Alexandrinus, Eclogae Prophetica, ed. Stählin/Früchtel/Treu, GCS 17, 2. Aufl. 1970, 137-155.
- Paedagogus, ed. Stählin/Treu, GCS 12, 3. Aufl. 1972.
- Protrepticus, ed. Stählin/Treu, GCS 12, 3. Aufl. 1972.
- Stromata, ed. Stählin/Früchtel, GCS 15 [52], 4. Aufl. 1985/GCS 17, 2. Aufl. 1970.
- Cyprianus, Ad Donatum, ed. Simonetti, CChr.SL 3A, 1-13.
- De habitu virginum, ed. Hartel, CSEL 3/1, 185-205.

- De opere et elemosynis, ed. Simonetti, CChr.SL 3A, 55-72.
- Cyrillus Hierosolymitanus, Catecheses ad illuminandos 1-18, ed. Reischl/Rupp, Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera, 2. Aufl. Hildesheim 1967.
- Mystagogiae 1-5, ed. Piédagnel, SC 126^{bis}.
- Procatechesis, ed. Cross, 2. Aufl. Oxford 1978.
- Didache, ed. Wengst, SUC 2, 66-91.
- Didascaliae apostolorum (lat.), ed. Tidner, TU 75, Berlin 1963.
- Didascaliae apostolorum (syr.), ed. Arthur Vööbus, CSCO.S, Louvain 1979.
- Didymus Alexandrinus, Commentarii in Job, ed. Henrichs/Hagedorn/Hagedorn/Koenen, PTA 1-3, 33.
- Anonymus, Ad Diognetum, ed. Marrou, SC 33, 2. Aufl. 1965.
- [Dionysius Areopagita], De coelesti hierarchia, ed. Heil/Ritter, PTS 36, Berlin/New York 1991, 7-59.
- De ecclesiastica hierarchia, ed. Heil/Ritter, PTS 36, Berlin/New York 1991, 63-132.
- De mystica theologia, ed. Heil/Ritter, PTS 36, Berlin/New York 1991, 141-150.
- Ephraem Syrus, Hymnus de paradiso, tr. Lavenant, SC 137.
- Epiphanius Constantiensis, Ancoratus, ed. Holl, GCS 25.
- Panarion (Adversus haereses), ed. Holl, GCS 25/31, 2. Aufl. 1980/37, 2. Aufl. 1985.
- Eusebius Caesariensis, Preparatio evangelicae, ed. des Places/Sirinelli/Schroeder/Favrelle/Zink, SC 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307, 338, 369.
- Gregorius Magnus, Epistulae, ed. Norberg, CChr.SL 140-140A.
- Moralia (CPL 1708), ed. Adriaen, CChr.SL 200/143A-B.
- Gregorius Nazianzenus, Carmen 29, ed. Knecht, Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesselter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar, WKLGS Heidelberg 1972, 18-37.
- Orationes 6-12, ed. Calvet/Sebasti, SC 405.
- Oratio 14, PG 35, 857-909.
- Orationes 20-23, ed. Mossay/Lafontaine, SC 270.
- Orationes 27-31, ed. Gallay/Jourjon, SC 250.
- Orationes 38-41, ed. Moreschini, SC 358.
- Testamentum, PG 37, 389-396.
- Gregorius Nyssenus, De anima et resurrectione, PG 46, 12-160.
- Apologia in Hexaemeron, PG 44, 61-124.
- In Ecclesiasten homiliae viii, ed. Vinel, SC 416.
- Epistulae, ed. Maraval, SC 363.
- Contra Eunomium, ed. Jaeger, GNO 1-2.
- De infantibus praemature abreptis, ed. Hörner, GNO 3/2, 65-108.
- De mortuis oratio, ed. Heil, GNO 9/1, 28-68.
- De opificio hominis, ed. Laplace/Daniélou, SC 6.
- De perfectione, ed. Jaeger, GNO 8/1, 173-214.
- Orationes viii de beatitudinibus, ed. Callahan, GNO 7/2.
- Oratio catechetica magna, ed. Mühlenberg, GNO 3/4.
- De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio, ed. Gebhardt, GNO 9/1, 273-306.
- De virginitate, ed. Cavarnos, GNO 8/1, 248-343.
- Vita Macrinae, ed. Woods Callahan, GNO 8/1, 370-414.
- [Gregorius Nyssenus], Orationes in Gen. 1,26, ed. Hörner, GNO Suppl. 1.
- Corpus Hermeticum, ed. Nock/Festugière, 4 Bde., 7./5./3./3. Aufl. Paris 1991/1992/2002/2002.
- Hieronymus, Adversus Jovinianum, ed. Haller, TU 17/2 (1,1-31); ed. Bickel, Leipzig 1915, 382-420 (1,41-59; 2,5-14).
- Contra Ioannem Hierosolymitanum, PL 23, 371-412.
- Contra Vigilantium, PL 23, 353-368.
- Epistulae, ed. Hilberg, CSEL 54; CSEL 55, 2. Aufl. 1996; CSEL 56, 2. Aufl. 1996.
- Commentarii in Esaia, ed. Gryson/Deproost/Coulie, AGLB 23.

- Commentarii in Evangelium Matthaei, ed. Hurst/Adriaen, CChr.SL 77.
- Commentarii in Prophetas minores, ed. Adriaen, CChr.SL 76/76A.
- Commentarii in iv epistulas Paulinas (ad Galatas, ad Ephesios, ad Titium, ad Philemonem), PL 26, 307-618.
- Tractatus in psalmos, ed. Morin, CChr.SL 78.
- Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. Wendland, GCS 26.
- Fragmenta historicorum Graecorum/Die Fragmente der griechischen Historiker, 5 Bde., Paris 1841-1938/Nachdr. Frankfurt 1975.
- Ignatius, Epistula ad Ephesos, ed. Fischer, SUC 16, 9. Aufl. 1986, 42-162.
- Epistula ad Romanos, ebd., 182-192.
- Epistula ad Smyrnaeos, ebd., 204-214.
- Epistula ad Trallianos, ebd., 172-174.
- Ioannes Chrysostomus, Ad Theodorum lapsum libri 1-2 (CPG 4305), ed. Dumortier, SC 117.
- De virginitate (CPG 4313), PG 48, 533-596.
- De sacerdotio libri 1-6 (CPG 4316), ed. Malingrey, SC 272.
- Ad populum Antiochenum homiliae 1-21 (CPG 4330), PG 49,15-222.
- Homilia in illud: Vidua eligatur (CPG 4386), PG 51,321-338.
- Homiliae in Genesim (CPG 4409), PG 53,21 – PG 54,580.
- Sermones in Genesim (CPG 4410), PG 53, 581-630.
- Homilia in illud: Ne timueritis cum dives factus fuerit homo (CPG 4414), PG 55, 499-518.
- Homiliae in Mt. (CPG 4424), PG 57-58.
- Homiliae in Ioh. (CPG 4425), PG 59.
- Homiliae in Rom. (CPG 4427), PG 60, 391-682.
- Homiliae et argumentum in Eph. 1-24 (CPG 4431), PG 62, 9-176.
- Ad illuminandos catechesis 1 (CPG 4460), ed. Piédagnel/Doutreleau, SC 366, 112-162.
- [Ioannes Chrysostomus], De remissione peccatorum (CPG 4629), PG 60, 759-764.
- Irenaeus Lugdunensis, Adversus haereses, ed. Rousseau/Doutreleau/Hemmerdinger/Mercier, SC 100, 152f, 263f, 293f, 210f.
- [Iustinianus Imp.], Digesta, ed. Mommsen/Krüger, CIC(B) 1.
- Institutiones, ed. Mommsen/Krüger, CIC(B) 1 = CIC(B)I.
- Novellae, ed. Schoell, CIC(B) 3 = CIC(B).N.
- Iustinus Martyr, Apologia Maior, ed. Marcovich, PTS 38.
- Dialogus cum Tryphone Iudaeo, ed. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1915/Nachdr. Göttingen 1984, 90-265.
- Pseudo-Iustinus Martyr, De resurrectione, ed. Heimgartner, Pseudojustin—Über die Auferstehung, PTS 54, Berlin/New York 2001, 104-131 (vgl. ed. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den sacra parallela, TU 20/2 = N.F. 5/2, Leipzig 1899).
- Lactantius, Divinae Institutiones, ed. Brandt, CSEL 19; ed. Monat, SC 226 (lib. 1), SC 337 (lib. 2), SC 377 (lib. 4), SC 204f (lib. 5).
- De ira Dei, ed. Ingremau, SC 289.
- De opificio Dei, ed. Perrin, SC 213-214.
- Leo Magnus, Sermones, ed. Chavasse, CChr.SL 138-138A.
- Sermones in natali SS. Machabaeorum, ed. Chavasse, CChr.SL 138A, 529-532.
- [Leo Magnus], Sacramentarium Leonianum, ed. Mohlberg/Eizenhöfer/Siffrin, RED.F 1.
- Livius, Ab urbe condita, ed. Conway/Walters, SCBO.
- Marius Victorinus, Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas ad Philippenses ad Ephesios, ed. Locher, BSGRT, Stuttgart 1972.
- Hymni iii de trinitate, ed. Henry/Hadot, CSEL 83/1.
- Maximus von Tyros, Philosophoumena, ed. Hobein, 1910.
- Methodius Olympius, De autoexusio, ed. Vaillant, PO 22/5, 2. Aufl. Turnhout 1974.
- Convivium decem virginum, ed. Musurillo SC 95.
- De libero arbitrio, ed. Bonwetsch, GCS 27, 145-206.
- De resurrectione mortuorum, ed. Bonwetsch, GCS 27, 219-424.
- Minucius Felix, Octavius, ed. Kytzler, BSGRT 14, Stuttgart 1992.

- Musonius Rufus, *Fragmente*, ed. Cora E. Lutz, Musonius Rufus. The Roman Socrates: YCS 10 (1947) 31-145.
- Nemesios Emesenus, *De natura hominis*, ed. Morani, BSGRT, Leipzig 1987.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. Borret, SC 132/136/147/150/227.
- De oratione, ed. Koetschau, GCS 3, 297-403.
- De principiis, ed. Koetschau, GCS 22.
- Commentarii in Genesim (fragmenta), PG 12, 45-145.
- In Genesim homiliae, ed. Baehrens, GCS 29, 1-144.
- In Isaïam homiliae, ed. Baehrens, GCS 33, 242-289.
- In Ieremiam homiliae, ed. Klostermann, GCS 6, 1-194.
- In Ezechielem homiliae, ed. Baehrens, GCS 33, 319-454.
- In Canticum canticorum homiliae ii (interprete Hieronymo; CPG 1432), ed. Baehrens, GCS 33, 27-60.
- Libri x in Canticum canticorum (interprete Rufino; CPG 1433), ed. Baehrens, GCS 33, 61-241.
- Commentarii in Matthaeum, ed. Klostermann/Benz/Treu, GCS 40/41.
- In Lucam homiliae, ed. Rauer, GCS 49, 1-122.
- Commentarii in Iohannem, ed. Preuschen, GCS 10, 3-480.
- Commentarii in epistolam ad Romanos, ed. Hammond-Bammel, AGLB 16/33.
- Apocalypsis Petri, ed. Kraus/Nicklas, GCS.NF 11, 104-130.
- Petrus Chrysologus, *Sermones*, ed. Olivar, CChr.SL 24/24A/24B.
- Philo, *De opificio mundi*, ed. Cohn/Wendland, Philonis Alexandrinis opera quae supersunt, Bd. 1, Berlin 1896, 1-60.
- De plantatione, ed. Wendland, Philonis Alexandrinis opera quae supersunt, Bd. 2, Berlin 1897.
- De posteritate caini, ed. Wendland, Philonis Alexandrinis opera quae supersunt, Bd. 2, Berlin 1897.
- Plato, *Politeia*, ed. Adam, 2 Bde., 2. Aufl. Cambridge 1938/Nachdr. New York/London 1963.
- Protagoras, ed. Burnet, Platonis opera 3, SCBO, Oxford 1903/Nachdr. Oxford 1974, 309-362.
- Symposion, ed. Burnet, Platonis opera 3, SCBO, Oxford 1901/Nachdr. Oxford 1973, 172-223.
- Plinius, *Naturalis historiae*, ed. Mayhoff, BSGRT 1970.
- Plotinus, *Enneades*, ed. Harder/Beutler/Theiler, PhB 211-215 und 276.
- Seneca, *Dialogorum libri xii*, ed. Reynolds, SCBO, Oxford 1977.
- Soranus, *Gynaeciorum libri iv*, ed. Ilberg, CMG 4.
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. Bidez/Hansen, GCS 50.
- Stoicorum vetera fragmenta, Coll. Johannes von Arnim, Stuttgart 1-4, 1903-1924 (SVF).
- Strabo, *Geographica*, ed. Aujac, CUFr, Paris 1969.
- Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, ed. Halm, CSEL 1, 109-135.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. Marcovich, PTS 43.
- Tertullianus, *Ad Scapulam*, ed. Dekkers, CChr.SL 2, 1127-1132.
- Ad uxorem, ed. Kroymann, CChr.SL 1, 373-394.
- Adversus Marcionem, ed. Braun, SC 365/368/399.
- Apologeticum, Dekkers, CChr.SL 1, 85-171.
- De anima, ed. Waszink, CChr.SL 2, 81-869.
- De baptismo, ed. Borleffs, CChr.SL 1, 277-295.
- De carne Christi, ed. Kroymann, SC 216f.
- De corona, ed. Fontaine, Érasme.L 18.
- De cultu feminarum, ed. Kroymann, CChr.SL 1, 343-370.
- De exhortatione castitatis, ed. Kroymann, CChr.SL 2, 1015-1035.
- De idololatria, ed. Waszink/van Winden/van der Nat, SVigChr 1.
- De monogamia, ed. Mattei, SC 343.
- De oratione, ed. Diercks, CChr.SL 1, 257-274.
- De patientia, ed. Fredouille, SC 310.
- De resurrectione mortuorum, ed. Borleffs, CChr.SL 2, 921-1012.
- De spectaculis, ed. Turcan, SC 332.

- De testimonio animae, ed. Willems, CChr.SL 1, 175-183.
 —— Scorpiace, ed. Reifferscheid/Wissowa, CChr.SL 2, 1069-1097.
 [Theodosius Imp.], Theodosiani libri XVI et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Mommsen/Krüger/Meyer, Codex Theodosianus 1/2, 2. Aufl. Berlin 1954/Nachdr. Hildesheim 2000.
 Theophilus Antiochenus, Ad Autolyicum, ed. Marcovich, PTS 44.
 Die Fragmente der Vorsokratiker (FVS), ed. Hermann Diels, 3. Aufl. Berlin 1951/1952.

SEKUNDÄRLITERATUR

- Abramowski, Luise, Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker: ZNW 74 (1983) 108-128.
 Adcock, Frank Ezra, Women in Roman Life and Letters, GaR 14 (1945) 1-11.
 Ade, Annegret, Sklaverei und Freiheit bei Philon von Alexandria als Hintergrund der paulinischen Aussagen zur Sklaverei, Diss. Heidelberg 1996.
 Agus, Aharon R.E., The Flesh, the Person and the Other in Rabbinic Anthropology: Jan Assmann/A.I. Baumgarten/Guy G. Stroumsa (Hg.), Self, Soul and Body in Religious Experience, SHR 78, Leiden/Boston/Köln 1998, 148-170.
 Aland, Barbara, Art. Marcion/Marcioniten: TRE 22 (1992) 89-101.
 —— Was ist Gnosis?: Jacob Taubes (Hg.), Gnosis und Politik, Religionstheorie und politische Theologie 2, München 1984, 54-65.
 Aland, Kurt (Hg.), Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, 15. Aufl. Stuttgart 2001.
 Albert, Sigrid, Bellum iustum. Die Theorie des „gerechten Krieges“ und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit, Frankfurter althistorische Studien 10, Kallmünz 1980.
 Albertz, Rainer, „Ihr werdet sein wie Gott“ (Gen 3,5): Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 11-27.
 —— Art. Mensch III. Altes Testament, TRE 22 (1992) 464-474.
 —— Wertschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteriojesaja, Hiob und in den Psalmen, CThM, Stuttgart 1974.
 Atchley, Edward Godfrey Cuthbert Frederik, A History of the Use of Incense in Divine Worship, London 1909.
 Allen, Pauline/Mayer, Wendy, John Chrysostom, The Early Church Fathers, London 2000.
 Allers, Rudolf, Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus: Tr. 2 (1944) 319-407.
 Amsler, Samuel, La motivation de l'éthique dans la parénèse du Deutéronome: Herbert Donner/Robert Hanhart/Rudolf Smend (Hg.), Altestamentliche Theologie. FS Walter Zimmerli, Göttingen 1977, 11-22.
 Amundsen, Darrel W., Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds, Baltimore 1996.
 Amundsen, Darrel W./Ferngren, Gary B., The Early Christian Tradition: Ronald L. Numbers/Darrel W. Amundsen (Hg.), Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions, Baltimore 1998, 40-64.
 —— Medicine and Religion. Early Christianity through the Middle Ages: Martin E. Marty/Kenneth L. Vaux (Hg.), Health/Medicine and the Faith Traditions. An Inquiry into Religion and Medicine, Philadelphia 1982, 93-131.
 —— Medicine and Religion. Pre-Christian Antiquity: Martin E. Marty/Kenneth L. Vaux (Hg.), Health/Medicine and the Faith Traditions. An Inquiry into Religion and Medicine, Philadelphia 1982, 53-92.
 Anagnostopoulos, Basileios, Das Zeugnis der Väter vom Menschen: Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. 3. Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, ÖR.B 26, Korntal 1974, 21-30.

- Andresen, Carl, Justin und der mittlere Platonismus: ZNW 44 (1952/53) 157-195 = Clemens Zintzen (Hg.), *Der Mittelplatonismus*, WdF 70, Darmstadt 1981, 319-368.
- Die Kirchen der alten Christenheit, RM 29/1 und 2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971.
- Anzenbacher, Arno, Art. Gleichheit: RGG⁴ 3 (2000) 998f.
- Apostolopoulos, Charalambos, Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen Phaidon und dem Dialog Gregors von Nyssa „Über die Seele und die Auferstehung“, EHS.Ph 188, Frankfurt/Bern/New York 1986.
- Arieti, James A., Man and God in Philo. Philo's Interpretation of Genesis 1:26: Lyceum 4 (1992) 1-18.
- Armstrong, Arthur Hilary, The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians: StPatr 5 (1959) 427-429.
- Platonic Elements in Gregory of Nyssa's Doctrine of Man: DomSt 1 (1948) 113-126.
- Asheim, Ivar (Hg.), Humanität und Herrschaft Christi. Zur ethischen Orientierung heute, Göttingen 1969.
- Asselin, David Tobin, The Notion of Dominion in Genesis 1-3: CBQ 16 (1954) 277-294.
- Aust, Emil, Art. Aequitas: PRE 1 (1894) 598-605.
- Art. Clementia: PRE 7 (1900) 20f.
- Avalos, Hector, Health Care and the Rise of Christianity, Peabody 1999.
- Bachmann, Ulrike, Medizinisches in den Schriften des griechischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomos, Diss. Düsseldorf 1984.
- Bachmann, Wilhelm, Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen, FurSt 20, Berlin 1938.
- Bader, C., La femme Romaine. Étude de la vie antique, Paris 1877.
- Bader, Günter, Die Abendmahlsfeier. Liturgik. Ökonomik. Symbolik, Tübingen 1993.
- Art. Askese V. Ethisch: RGG⁴ 1 (1998) 837-839.
- Art. Ritus III. Kirchengeschichtlich und systematisch-theologisch: TRE 29 (1998) 270-279.
- Badesalz, In der Schreinerei: dies., Nicht ohne meinen Pappa, Frankfurt 1991, 24 (Audio-CD).
- Baehr, Peter R., Human Rights. Universality in Practice, London 2001.
- Baer, Richard A., Philo's Use of the Categories Male and Female, ALGHJ 3, Leiden 1970.
- Bailey, Derrick Sherwin, Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963.
- Baldry, Harold C., The Unity of Mankind in Greek Thought, Cambridge 1965.
- Balme, D.M., „Ἀνθρώπος ἄνθρωπον γεννᾷ. Human is Generated by Human: Gordon Reginald Dunstan (Hg.), The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions, Exeter 1990, 20-31.
- Baltes, Matthias, Art. Animal I. Allgemein: AugL 1 (1994) 356-361.
- Art. Idee (Ideenlehre): RAC 17 (1996) 213-246.
- Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe, Der Platonismus in der Antike 6.1/2, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Komm., PhAnt 21, Leiden 1972.
- Balthasar, Hans Urs von, Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942.
- Barnard, Leslie William, Art. Apologetik I. Alte Kirche: TRE 3 (1979) 371-411.
- Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic, ThH 18, Paris 1972.
- The Authenticity of Athenagoras' *De Resurrectione*: StPatr 15/1 (1984) 39-49.
- Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967.
- Barr, James, The Image of God in the Book of Genesis. A Study of Terminology: BJRL 51 (1968) 11-26.
- Bartchy, S. Scott, μᾶλλον χρῆσαι: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21, SBL.DS 11, Missoula 1973.

- Bartelink, G.J.M., Hieronymus über die minuta animalia: VigChr 32 (1978) 289-300.
- Lexicologisch-semantic studie over de taal van de Apostolische Vaders, Utrecht 1952.
- Quelques observations sur parresia dans la littérature paléo-chrétienne, *Graecitas et Latinitas Christianorum Primaeva Suppl.* 3.1, Nijmegen 1970.
- Barth, Heinz-Lothar, Das Verhältnis des frühen Christentums zum Militär: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), *Alvarium*, FS Christian Gnlika, JAC.E 33, Münster 2002, 1-25.
- Barth, Paul Harold C., Die Stoa, neu bearb. v. Albert Goedeckemeyer, *Fromanns Klassiker der Philosophie* 16, 6. Aufl. Stuttgart 1946.
- Barth, Ulrich, Art. Vernunft II. Philosophisch: TRE 34 (2002) 738-768.
- Barthel, Bernhard, Über die Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz, Strehlen 1903.
- Bartling, Heinz-Michael, Epikur. Theorie der Lebenskunst, *Hochschulschriften Philosophie* 16, Cuxhaven 1994.
- Barton, Tamsyn S., Power and Knowledge. Studies in Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire, *The Body, in Theory. Histories of Cultural Materialism*, Ann Arbor 1994.
- Bartsch, Hans-Werner, Art. Freiheit I. Altes Testament: TRE 11 (1983) 497f.
- Art. Freiheit III. Griechisch-Hellenistische Antike: TRE 11 (1983) 505-506.
- Art. Freiheit IV. Freiheit und Befreiung im Neuen Testament: TRE 11 (1983) 506-511.
- Bauckham, Richard J., The Apocalypse of Peter. An Account of Research: ANRW 2,25,6 (1988) 4712-4750.
- Baudrillart, André, Moeurs païennes, mœurs chrétiennes 1: La famille dans l'antiquité païenne et aux premiers siècles du christianisme, Paris 1929.
- Bauer, Johann Baptist, Der priesterliche Schöpfungshymnus in Gen 1: ThZ 20 (1964) 1-9.
- Bauer, Karl-Adolf, Leiblichkeit—das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus, StNT 4, Gütersloh 1971.
- Baumeister, Theofried, Art. Gebet V. Alte Kirche, in: TRE 12 (1983) 60-65.
- Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Aesthetica*, 3. Nachdruckauflage der Ausg. Frankfurt 1750, Hildesheim/Zürich/New York 1986.
- Bäumer, Anne, Geschichte der Biologie 1. Biologie von der Antike bis zur Renaissance, Frankfurt/Bern 1991.
- Baur, Jörg (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977.
- Bavel, Johannes van, The Anthropology of Augustine: LouvSt 5 (1974) 34-47.
- Beaucamp, Joëlle, Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle), TMCB 5/6, 2 Bde., Paris 1990/1992.
- Beck, Johannes Tobias, Umriss der biblischen Seelenlehre, 3. Aufl. Stuttgart 1871.
- Becker, Carl, Art. Cicero: RAC 3 (1957) 86-127.
- Art. Fides: RAC 11 (1981) 801-839.
- Der „Octavius“ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik, Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 1967/2, München 1967.
- Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, hg., übers. und erl., 2. Aufl. München 1961.
- Becker, Jürgen, Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996.
- Becker, Maria, Augustinus über die Tugenden in Zeit und Ewigkeit: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), *Alvarium*, FS Christian Gnlika, JAC.E 33, Münster 2002, 53-63.
- Bees, Robert, Die Oikeiosislehre der Stoa. 1. Rekonstruktion ihres Inhalts, *Epistemata* 258, Würzburg 2004.
- Behm, Johannes, Art. νοῦς: ThWNT 4 (1942) 950-958.
- Belser, Johannes E., Die Frauen in den neutestamentlichen Schriften: TQ 91 (1909) 321-351.

- Bendemann, Reinhard von/Neumann, Josef, Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung: NTAK 2 (2005) 66-70.
- Bender, Albrecht, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern, EHS.KSL 26, Frankfurt/Bern/New York 1983.
- Benjamins, Hendrik S., Eingordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes, SVigChr 28, Leiden/Boston/Köln 1994.
- Benz, Ernst, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, TBAW 7, Stuttgart 1929.
- Bergada, Maria Mercedes, La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV: Stuart George Hall (Hg.), Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An English Version with Supporting Studies, Berlin/New York 1993, 185-196.
- Berger, Klaus, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen, WMANT 40/1, Neukirchen 1972.
- Art. Gnosis/Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich: TRE 13 (194) 519-535.
- Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur: Kontinuität und Einheit. FS Franz Mußner, Freiburg 1981, 261-326.
- Bergjan, Silke-Petra, Der fürsorgende Gott. Der Begriff der *pronoia* Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche, AKG 81, Berlin/New York 2002.
- Bergmeier, Roland, Art. Prädestination II. Judentum: TRE 27 (1997) 102-105.
- Bernard, Régis, L'Image de Dieu d'après saint Athanase, Theol(P) 25, Paris 1952.
- Berner, Ulrich, Art. Unsterblichkeit I. Religionsgeschichtlich: TRE 34 (2002) 381-392.
- Berthelot, Jean-Michel, Sociological Discourse and the Body: Mike Featherstone/Mike Hepworth/Bryan S. Turner (Hg.), The Body. Social Process and Cultural Theory, Theory, Culture and Society, London 1991, 390-404.
- Berther, Karl, Der Mensch und seine Verwirklichung in den Homilien des Basilius von Cäsarea. Ein anthropologisch-ethischer Versuch, Freiburg/Schweiz 1974.
- Betz, Hans Dieter, Der Mensch in seinen Antagonismen aus der Sicht des Paulus: Johannes Beutler (Hg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 2001, 39-56.
- Betz, Johannes, Die Eucharistie als Gottes Milch in frühchristlicher Sicht: ZKTh 106 (1984) 1-26.167-185.
- Beutler, Johannes (Hg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, Freiburg/Basel/Wien 2001.
- Beyschlag, Karlmann, Simon Magus und die christliche Gnosis, WUNT 16, Tübingen 1974.
- Biale, David, Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America, New York 1992.
- Bien, Günther, Art. Billigkeit I.: HWP 1 (1971) 939f.
- Bigelmair, Andreas, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, VKHSM 1/8, München 1902/Nachdr. Aalen 1970.
- Biondi, Biondo, Il diritto romano cristiano, 3 Bde., Mailand 1952-1954.
- Bird, Phyllis A., Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts: Kari Elisabeth Borresen (Hg.), Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, Oslo 1991, 11-34.
- Birtsch, Günter (Hg.), Grundfreiheiten, Menschenrechte. 1500-1850. Eine internationale Bibliographie, 5 Bde. Stuttgart 1991-1992.
- Birtsch, Günter, Die Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte als Gegenstand der Forschung: ders. (Hg.), Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte, Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte 1, Göttingen 1981, 11-21.
- Art. Rechte des Menschen, Menschenrechte: HWP 8 (1992) 241-251.
- Blanc, Cécile, L'attitude d'Origène à l'égard du corps et le chair: StPatr 17/2 (1982) 843-858.
- Blank, Joseph, Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament: Concilium 4 (1979) 32-42.

- Bloch, Marc, Comment et pourquoi finit l'esclavage antique: *Annales* 2 (1947) 30-44 = M.I. Finley (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversy*, Cambridge 1960, 204-228 (danach zit.).
- Blok, Josine, *Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay*: dies./Peter Mason (Hg.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, 1-57.
- Blum, Georg Günter, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, *Abhandlungen zur Geschichte und Theologie des Luthertums* 9, Berlin 1963.
- Blumenthal, Henry Jacob, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, CStS 426, Aldershot 2001.
- Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Mass./London 1995.
- Boak, Arthur Edward Romilly, *Art. Officium*: PRE 34 (1937) 2045-2056.
- Böcher, Otto, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, BWANT 96, Stuttgart/Berlin/Köln 1972.
- Bockmuehl, Markus, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh 2000.
- Böckle, Franz/Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.
- Böckle, Franz, *Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte: Johannes Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte*, Mainz 1981, 305ff.
- Bödeker, Erich, *Menschheit, Humanität, Humanismus*: GGB 3 (1982) 1063-1128.
- Boer, Sibbe de, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen 1968.
- Boer, Willem den, *Private Morality in Greece and Rome. Some Historical Aspects*, Mn.S 57, Leiden 1979.
- Bögel, Theodor, *Art. Dignitas*, TLG 5/I (1910) 1133-1140.
- Bolkestein, Hendrik, *Humanitas bei Laktanz. Christlich oder orientalisches? Pisciculi*. FS Franz Joseph Dölger, AuC.E 1, Münster 1939, 62-65.
- , *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*, Utrecht 1939/Nachdr. Groningen 1967 (danach zit.).
- Bömer, Franz, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Bd. 1, 2. Aufl. Wiesbaden 1981; Bd. 2-4, Wiesbaden 1960-1963.
- Borgen, Peter, *Man's Sovereignty over Animals and Nature according to Philon of Alexandria: Tord Fornberg/David Hellholm (Hg.), Texts and Contexts. Biblical Texts in their Textual and Situational Contexts*, FS Lars Hartman, Oslo 1995, 369-389.
- , *Art. Philon von Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II*: ANRW 2,21,2 (1984) 98-154.
- Bornkamm, Heinrich (Hg.), *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, FS Gustav Krüger, Gießen 1932.
- Bornkamm, Heinrich, *Mensch und Gott in der griechischen Antike*, *Schriften der Wittheit zu Bremen* D 19/1, Bremen 1950.
- Børresen, Kari Elisabeth, *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*: Conc(D) 12 (1976) 10-17.
- , *God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition*: Tem. 19 (1983) 17-32.
- , *Imago Dei as Inculturated Doctrine*: dies. (Hg.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo 1991, 7-10.
- , *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation Augustinienne et Pseudo-Augustinienne de Gen 1,27 et 1Cor 11,7*: Aug 25 (1985) 213-234.
- , *In Defence of Augustine: How femina is homo*: Bernard Bruning/Mathijs Lamberigts/Jozef van Houtem (Hg.), *Collectanea Augustiana Mélanges*, FS Johannes van Bavel, BEThL 92A, Leuven 1990, 411-428.
- , *„Patristic Feminism“*. The Case of Augustine: AugSt 25 (1994) 139-152.
- , *Recent and Current Research on Women in the Christian Tradition*: StPatr 29 (1997) 224-231.
- , *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1981 = Kampen 1995.

- Boswell, John, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988.
- Bouteneff, Peter C., *Essential or Existential. The Problem of the Body in the Anthropology of Gregory of Nyssa*: Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, SVigChr 52, Leiden/Boston/ Köln 2000, 409-419.
- Bracht, Katharina, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, STAC 2, Tübingen 1999.
- Brachtendorf, Johannes (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins „De Trinitate“ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.
- Bradshaw, Paul Frederick, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, London 1981.
- *Early Christian Worship. A Basic Introduction to Ideas and Practice*, London 1996.
- *Art. Gottesdienst IV. Alte Kirche*: TRE 14 (1985) 39-42.
- *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame 1991.
- *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London/New York 1992.
- Brakman, Heinzgerd, *Art. Heilige Krankheit*: RAC 14 (1988) 63-66.
- Brändle, Rudolf, Jean Chrysostome. *L'importance de Matth. 25,31-46 pour son éthique*: VigChr 31 (1977) 47-52.
- *Art. Johannes Chrysostomos*: RAC 18 (1998) 426-503.
- *Johannes Chrysostomos. Bischof—Reformer—Märtyrer*, Stuttgart 1999.
- *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*, BGBe 22, Tübingen 1979.
- *Zur Interpretation von Matth. 25,31-46 im Matthäuskommentar des Origenes*: ThZ 36 (1980) 17-25.
- Brandenburger, Egon, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, WMANT 29, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Brandt, Reinhard, *Art. Naturrecht*: HWP 6 (1984) 560-571.
- Brandt, Samuel, *Über die Quellen von Lactanz' Schrift De officio Dei*: WSt 13 (1891) 255-292.
- Braun, Maximilian/Haltenhoff, Andreas/Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.), *Moribus antiquis res stat Romana. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v.Chr.*, BAK 134, München/Leipzig 2000.
- Brecht, Martin, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*: Jörg Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, 39-96.
- Bréhier, Émile, *La philosophie de Plotin*, BHPH, 3. Aufl. Paris 1967.
- Bremmer, Jan N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*: HSCP 87 (1983) 299-320.
- Brennecke, Hanns Christof, *Heilen und Heilung in der Alten Kirche*: Martin Evang/Helmut Merklein/Michael Wolter (Hg.), *Eschatologie und Schöpfung*, FS Erich Gräßer, BZNW 89, Berlin/New York 1997, 23-45.
- Brent, Allen, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, SVigChr 45, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Brieskorn, Norbert, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Kontexte 3, Stuttgart 1997.
- Brisson, Luc, *Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon*: Barbara Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), *L'animal dans l'antiquité*, BHPH.NS, Paris 1997, 227-246.
- Brockmeyer, Norbert, *Antike Sklaverei*, Edf 116, Darmstadt 1979.
- Brottier, Laurence, *Art. Predigt V. Alte Kirche*: TRE 27 (1997) 244-248.

- Brown, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München/Wien 1991 (EA *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London 1981).
- *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, London 1981.
- *Die Entstehung des christlichen Europa*, Beck'sche Reihe 4023, München 1996.
- Brox, Norbert, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991.
- *Rom und „jede Kirche“ im 2. Jahrhundert*: AHC 7 (1975) 42-78 = ders., *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. von Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Prostmeier, Freiburg 2000, 143-177 (danach zit.).
- *Selbst und Selbstentfremdung in der Gnosis. Heilsaussicht durch Erkenntnis. Die Religion Gnosis: Reto Luzius Fetz/Roland Hagenbüchle/Peter Schulz (Hg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, *European Cultures* 11, Berlin/New York 1998, 298-318 = Norbert Brox, *Das Frühchristentum. Schriften zur historischen Theologie*, hg. von Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Prostmeier, Freiburg 2000, 255-270 (danach zit.).
- Brühl, Leo, *Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und so-terologische Grundzüge in der Theologie des Origenes*, Diss. Münster 1971.
- Brunner, Peter, *Der Ersterschaffene als Gottes Ebenbild*: EvTh 11 (1952) 298-310.
- Brunt, Peter Astbury, *Italian Manpower. 225 B.C.—A.D.14*, Oxford 1987.
- Brüntrup, Godehard, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 2005.
- Brzoska, Julius, *Art. Alkidamas 4*: PRE 1 (1896) 1533-1539.
- Buber, Martin, *Nachahmung Gottes*: ders., *Kampf um Israel*, Berlin 1933, 68-83 = *Der Morgen* 1 (1926) 638-647.
- Buchheim, Thomas, *Art. Sophistik I.*: HWP 9 (1995) 1075-1082.
- Buchheit, Vinzenz, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*: VigChr 33 (1979) 356-374.
- *Göttlicher Heilsplan in der lateinischen Apologetik: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), Alvarium, FS Christian Gnlika, JAC.E* 33, Münster 2002, 109-118.
- *Studien zu Methodios von Olympos*, TU 69, Berlin 1958.
- Bullough, Donald A., *Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology, and the Carolingian Age*: ders., *Carolingian Renewal. Sources and Heritage*, Manchester 1991, 161-240.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus: Heinrich Bornkamm (Hg.), Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, FS Gustav Krüger, Gießen 1932, 53-62.
- *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. Otto Merk, 9. Aufl. Tübingen 1982.
- Burger, Douglas Clyde, *A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of Saint John Chrysostom*, Evanston 1964.
- Burger, Karl, *Art. Krieg, Kriegsdienst der Geistlichen*: RE³ 11 (1902) 106-111.
- Burghardt, Walter J., *The Image of God According to Cyril of Alexandria*, SCA 14, Washington D.C. 1957.
- Buri, Fritz, *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Zürich/Leipzig 1939.
- Burkert, Walter, *Art. Seelenwanderung*: HWP 9 (1995) 117-120.
- Bynum, Caroline Walker, *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200 CE - 1336 CE*, New York 1995.
- Cairns, David, *The Image of God in Man*, FL.TP, 2. Aufl. London 1973.
- Camelot, Pierre Thomas, *La theologie de l'image de Dieu*: RSPTh 40 (1956) 443-471.
- Campbell, Gerald J., *St. Jerome's Attitude toward Marriage and Women*: AECR 143 (1960) 310-320.
- Campenhausen, Hans von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39, Tübingen 1968.
- *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953/Nachdr. 1963.

- Cancik, Hubert, Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau: ders./Hildegard Cancik-Lindemaier/Ingrid Scherff/Camilla Hörlin/Peter Grohmann, Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt?, Stuttgart 1972, 47-80.
- Art. Menschenrechte II. Geschichtlich. 1. Griechisch-römische Antike: RGG⁴ 5 (2002) 1089f.
- Art. Menschenwürde: DNP 7 (1999) 1261-1263.
- Art. Reinigung II. Griechisch-Römische Antike: RGG⁴ 7 (2004) 250.
- Die Würde des Menschen ist unantastbar. Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. I, Satz 1 GG: ders./Richard Faber/Barbara von Reibnitz/Jörg Rüpke (Hg.), Antik - Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte, Stuttgart 1998, 267-291.
- Casel, Odo, Die Liturgie als Mysterienfeier, 5. Aufl. Freiburg 1923.
- Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: JLW 6 (1926) 113-204.
- Cavallera, Ferdinand, Le „De virginitate“ de Basile d'Ancyre: RHE 6 (1905) 5-14.
- Cayré, Fulbert, Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême: AThA 12 (=13) (1952) 131-143.
- Chadwick, Henry, Christian and Roman Universalism in the Fourth Century: Lionel R. Wickham/Caroline P. Bammel (Hg.), Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. FS George Christopher Stead, SVigChr 19, Leiden/Boston/Köln 1993, 26-42.
- Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966.
- Art. Enkrateia: RAC 5 (1962) 343-365.
- Art. Humanität: RAC 16 (1994) 663-711.
- Cherniss, Harold Fredrik, The Platonism of Gregory of Nyssa, UCPCP 11/1, Berkeley 1930/Nachdr. New York 1971.
- Christern, Jürgen, Basilika und Memorie der Heiligen Salsa in Tipasa, BAAI 3 (1968) 193-258.
- Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika, Wiesbaden 1976.
- Christies, Johannes, Cicero und der römische Humanismus: Stiftung „Humanismus Heute“ (Hg.), Humanismus in Europa, BAW.NF 2/103, Heidelberg 1998, 45-73.
- Church, F. Forrester, Sex and Salvation in Tertullian: HThR 68 (1975) 85-88.
- Ciulei, Georges, L'équité chez Cicéron, Amsterdam 1972.
- Clark, Elizabeth A., The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992.
- Sex, Shame and Rhetoric. En-gendering Early Christian Ethics: JAAR 59 (1991) 221-245.
- Clark, Gillian, Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection: Dominic Montserrat (Hg.), Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity, London/New York 1998, 99-115.
- Gendered Religions: Maria Wyke (Hg.), Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, Oxford 1998, 204-208.
- Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-Styles, Oxford 1993.
- Clark, Mary T., Art. Marius Victorinus: TRE 22 (1991) 165-169.
- Clarke, Graeme Wilber, The Octavius of Marcus Minucius Felix. Tr. and Annotated, ACW 39, New York 1974.
- Clausewitz, Carl von, Vom Kriege, vollst. Ausg. im Urtext, hg. v. Werner Hahlweg, 19. Aufl. Bonn 1980/Nachdr. Bonn 2003, 210.
- Clasen, Hartmut, Die Arkandisziplin in der Alten Kirche, Diss. Heidelberg 1956 (*non vidi*).
- Colish, Marcia L., The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 1. Classical Latin Literature, Leiden 1985.
- Collinson, Patrick, Religion und Menschenrechte. Die Rolle des Protestantismus: Olwen Hufton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amnesty Lectures 1994, 2. Aufl. Frankfurt 1999, 27-65.
- Colpe, Carsten/Mortley, Raoul, Art. Gnosis I. Erkenntnislehre: RAC 11 (1981) 446-537.

- Colpe, Carsten, Art. Gnosis II. Gnostizismus: RAC 11 (1981) 537-659.
- The Historico-Psychological Interpretation of Trichotomic Anthropologies, with Special Regard to the Conflict Theory of Georg Simmel: Jan Assmann/A.I. Baumgarten/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, SHR 78, Leiden/Boston/Köln 1998, 53-66.
- Combès, Gustave, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris 1927.
- Commichau, Gerhard/Hartung, Fritz, *Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart*, 6. Aufl. Göttingen 1998.
- O'Connell, Robert J., *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge 1969.
- *St. Augustine's Early Theory of Man. A.D. 386-391*, Cambridge 1968.
- Coste, René, Art. Krieg: SM 3 (1969) 95-101.
- Courcelle, Pierre, Art. Gefängnis der Seele: RAC 9 (1976) 294-318.
- Art. Grab der Seele: RAC 12 (1983) 455-467.
- Art. Käfig der Seele: RAC 19 (2001) 914-919.
- Cousins, Norman, „In God We Trust“. *The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers*, New York 1958.
- Crahay, Roland, *Les moralistes anciens et l'avortement*, AC 10 (1941) 9-23.
- Cramer, Winfried, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, MBTh 46, Münster 1979.
- Crossan, John Dominic, *Der historische Jesus*, München 1994.
- Crouzel, Henri, *Anthropologie et cosmologie d'Origène et de Plotin*: StPatr 26 (1993) 234-245.
- Art. Bild Gottes II. Alte Kirche: TRE 6 (1980) 499-502.
- *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*: RAM 31 (1955) 364-385.
- *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*: Gr. 53 (1972), 679-716.
- *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Theol(P) 34, Paris 1956.
- *Virginité et mariage selon Origène*, Paris/Brügge 1963.
- Crüsemann, Frank, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.
- *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Crüsemann, Frank/Hardmeier, Christof/Kessler, Rainer (Hg.), *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, FS Hans Walter Wolff, München 1992.
- Crüsemann, Frank/Thyen, Hartwig, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Kennzeichen 2*, Gelnhausen 1978.
- Dagron, Gilbert, *Image de bête ou image de dieu. La physiognomonie animale dans la tradition grecque et ses avatars byzantins: Poikilia*. FS Jean Pierre Vernant, Paris 1987, 69-80.
- Daley, Brian, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
- *Patristische Eschatologie*: Brian Daley/Joseph Schreiner/Horacio E. Lona, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, HDG 4.7a, Freiburg/Basel/Wien 1986, 84-248.
- Daniélou, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Theol(P) 2, Paris 1944.
- Da Re, Antonio, *Die Tyrannei der Werte. Carl Schmitt und die phänomenologische Ethik*: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft, Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995*, Bonn 1997, 238-250.
- Dassmann, Ernst, „Als Mann und Frau erschuf er sie“. Gen 1,27c im Verständnis der Kirchenväter: Panchaia. FS Klaus Thraede, JAC.E 22, Münster 1995, 45-60.
- *Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit*: Ingo Baldermann (Hg.), *Menschenwürde*, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 151-179.

- „Ohne Ansehen der Person“. Zur Frage der Gleichheit aller Menschen in frühchristlicher Theologie und Praxis: Dieter Schwab/Dieter Giesen/Joseph Listl/Hans-Wolfgang Strätz (Hg.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. FS Paul Mikat, Berlin 1989, 475-491.
- Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand: Luigi F. Pizzolato/Marco Rizzi (Hg.), *Nec timeo mori*, SPMed 21, Mailand 1998, 199-204.
- Davis, Grady Scott, *Warcraft and the Fragility of Virtue. An Essay in Aristotelian Ethics*, Moscow (Idaho) 1992.
- Dautzenberg, Gerhard, „Da ist nicht männlich und weiblich“. Zur Interpretation von Gal 3,28: *Kairos* 24 (1982) 181-206.
- Freiheit im hellenistischen Kontext: Johannes Beutler (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 57-81.
- Seele IV. Neues Testament: TRE 30 (1999) 744-748.
- Dauids, Adelbert, Iustinus Philosophus et Martyr. Bibliographie 1923-1973, Nijmegen 1983.
- Dean-Jones, Lesley Ann, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford 1994.
- Debrunner, Albert, Art. λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω. A. Die Vokabeln λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω im Griechentum: ThWNT 4 (1942) 71-76.
- Dechow, Jon F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, PatMS 13, Macon 1988.
- Origen and Corporeality. The Case of Methodius' *On the Resurrection*: Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, Boston College, 14-18 August 1989, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 509-518.
- Delitzsch, Franz, *System der biblischen Psychologie*, 3. Aufl. Stuttgart 1871.
- Delling, Gerhard, Art. Geschlechter: RAC 10 (1978) 780-803.
- Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, BWANT 4/5, Stuttgart 1931.
- Demel, Sabine, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Art. Schwangerschaftsabbruch I. Historisch: TRE 30 (1999) 630-633.
- Dennis, T. J., *The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De Hominis Opificio*: StPatr 17 (1982) 1065-1072.
- Deuse, Werner, Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, AAWLM.G Einzelveröff. 3, Mainz 1983.
- Dibelius, Martin, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, neu bearb. v. Heinrich Greeven, HNT 12, 3. Aufl. Tübingen 1953.
- Dickerman, Sherwood Owen, *De argumentis quibusdam apud Xenophonem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis*, Diss. Halle 1909 (*non vidi*).
- Diepgen, Paul, *Die Frauenheilkunde der Alten Welt*, Handbuch der Gynäkologie 12/1, München 1937.
- *Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens 1. Von den Anfängen der Medizin bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1949.
- *Die Theologie und der ärztliche Stand, Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter 1*, Berlin 1922.
- *Über den Einfluß der autoritativen Theologie auf die Medizin des Mittelalters*, AAWLM.G 1/1958, Mainz 1958.
- Dierauer, Urs, Art. Tier; Tierseele I. Antike: HWP 10 (1998) 1195-1205.
- *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, SAPH 6, Amsterdam 1977.
- *Raison ou instinct? le développement de la zoopsychologie antique*: Barbara Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), *L'animal dans l'antiquité*, BHPH.NS, Paris 1997, 3-30.
- *Das Verhältnis von Tier und Mensch im griechisch-römischen Denken*: Paul Münch/Rainer Walz (Hg.), *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität*

- eines prekären Verhältnisses, 2. Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 37-85.
- Dietzfelbinger, Christian, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1989.
- Diez-Alegria, José Maria, Art. Menschenrechte: SM 3 (1969) 418-424.
- Dihle, Albrecht, Art. Demut, RAC 3 (1957) 735-778.
- Doxa: SCI 15 (1996) 32-43.
- Art. Ethik: RAC 6 (1966) 646-796.
- Art. Gerechtigkeit: RAC 10 (1978) 233-360.
- Art. Goldene Regel: RAC 11 (1981) 930-940.
- Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, SAW 7, Göttingen 1962.
- Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie: Fairy von Lilienfeld/Ekkehard Mühlenberg (Hg.), Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar 1979 in Bethel, Oikonomia 9, Erlangen 1980, 9-31.90-94.
- Art. $\psi\upsilon\chi\eta$ A. im Griechischen: ThWNT 9 (1973) 605-614.
- Diller, Hans, Art. Medizin I. Antike: HWP 5 (1980) 968-976.
- Dinkler, Erich, Die Anthropologie Augustins, FKGG 4, Stuttgart 1934.
- Dirlmeier, Franz (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, übers. u. komm., Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 6, 9. Aufl. Berlin 1991.
- Dobler, Emil, Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin. Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie (S.Th. I-II, qq. 6-17; 22-48), Freiburg/Schweiz 2000.
- Dölger, Franz Joseph, Der Einfluß des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie und Mondsucht im christlichen Altertum: AuC 4 (1934) 95-109.
- Esietus. „Der Ertrunkene oder der zum Osiris Gewordene“. Ein sprachgeschichtlicher Beitrag zu Tertullian *De baptismo* 5: AuC 1 (1929) 174-183.
- Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie, SGKA 3.1/2, Paderborn 1909.
- Gladiatorenblut und Märtyrerblut. Eine Szene der Passio Perpetua in kultur- und religionsgeschichtlicher Beleuchtung: VBW 3 (1926) 196-214.
- Der Heiland: AuC² 6 (1950) 241-272.
- Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike: AuC 4 (1934) 1-61.
- Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis, LF 2, Münster 1918.
- Dorff, Elliot N., The Jewish Tradition: Ronald L. Numbers/Darrel W. Amundsen (Hg.), Caring and Curing. Health and Medicine in the Western Religious Traditions, Baltimore 1998, 5-39.
- Dörrie, Heinrich, Art. Gregor III (Gregor von Nyssa): RAC 12 (1983) 863-895.
- Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik: ders./Margarete Altenburger/Uta Schramm (Hg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Leiden 1976, 21-42.
- Art. $\iota\chi\acute{o}\rho$: KP 3 (1979) 1333.
- Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum: ThR 36 (1971) 285-302.
- Doerries, Hermann, De Spiritu Sancto. Ein Beitrag des Basilios zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, AAWG.PH 3/39, Göttingen 1956.
- Douglas, Mary, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988.
- Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, 4. Aufl. Frankfurt 2004.

- Drecoll, Volker Henning, Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, BHTh 109, Tübingen 1999.
- Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner, FKDG 66, Göttingen 1996.
- Dreier, Horst, Art. 1: ders. (Hg.), Grundgesetz-Kommentar, Bd.1, 2. Aufl. Tübingen 2004, 139-231.
- Drexler, Hans, Dignitas: Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, WdF 46, Darmstadt 1966, 231-254.
- Die Entdeckung des Individuums. Probleme antiker Menschendarstellung: Gymnasium 63 (1956) 382-403.
- Iustum bellum: RMP 102 (1959) 97-140.
- Die moralische Geschichtsauffassung der Römer: Gymnasium 61 (1954) 168-190 = Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, WdF 46, Darmstadt 1966, 255-287 (danach zit.).
- Drobner, Hubertus R., Augustinus von Hippo: *Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand—Bibliographie—*Indices*, SVigChr 49, Leiden/Boston/Köln 1999, 6f.
- Gregory of Nyssa as Philosopher. *De anima et resurrectione and De hominis opificio*: Dionysios 18 (2000) 69-101.
- Dunstan, Gordon Reginald, Introduction. Text and Context: ders. (Hg.), The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions, Exeter 1990, 1-9.
- The Human Embryo in the Western Moral Tradition: ders./Mary J. Seller (Hg.), The Status of the Human Embryo. Perspectives from Moral Tradition, London 1988, 39-57.
- Dürig, Walter, Art. Dignitas: RAC 3 (1957) 1024-1035.
- Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie, MThS 2/5, München 1952.
- Duval, Yves-Marie, L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e au début du V^e siècle, SEAug 83, Rom 2003.
- Earl, Donald Charles, The Political Thought of Sallust, CCSt Cambridge 1961.
- Eckert, Jost, Christus als ‚Bild Gottes‘ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie: Hubert Frankenmölle/Karl Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 337-357.
- Eckstein, Peter, Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur, HBis 42, Freiburg 2004.
- Edelstein, Ludwig, Der Hippokratische Eid, Zürich 1969.
- Die Geschichte der Sektion in der Antike: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 3/2, Berlin 1932, 100-156.
- Edwards, Mark J., Gnostics and Valentinians in the Church Fathers: JThS 40 (1989) 26-47.
- Eijk, Philip J. van der, Aristotle's Psycho-physiological Account of the Soul-Body Relationship: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000, 57-77.
- Eijk, T.H.C. van, The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist: VigChr 25 (1971) 94-120.
- La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques, ThH 25, Paris 1974.
- Eisen, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, FKDG 61, Göttingen 1995.
- Eisenhut, Werner, Art. Haruspices, in: KP 2 (1975) 945-947.
- Elm, Susanna, „Virgins of God“. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994.
- Elorduy, Eleuterio, Die Sozialphilosophie der Stoa, Ph.S 28,3, Leipzig 1936.
- Eltester, Friedrich-Wilhelm, Eikon im Neuen Testament, BZNW 23, Berlin 1958.
- Emmel, Karl, Das Fortleben der antiken Lehren von der Beseelung bei den Kirchenvätern, Leipzig 1918.
- Engels, Donald, The Problem of Female Infanticide in the Graeco-Roman World, CP 75 (1980) 112-120.
- Erlemann, Kurt, Endzeiterwartungen im frühen Christentum, UTB 1937, Tübingen/Basel 1996.

- Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung, TANZ 17, Tübingen/Basel 1995.
- Erlemann, Kurt/Noethlichs, Karl-Leo/Scherberich, Klaus/Zangenberg, Jürgen, Intention und Methodik des Studienbuches: NTAK 1 (2004) 1-5.
- Erler, Michael (Hg.), Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit, Philosophie der Antike 11, Stuttgart 2000.
- Ermacora, Felix, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt I. Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Wien 1974.
- Esser, Albert, Das Antlitz der Blindheit in der Antike. Die kulturellen und medizin-historischen Ausstrahlungen des Blindenproblems in den antiken Quellen, Janus.S 4, 2. Aufl. Leiden 1961.
- Ettlinger, Gerard H., Θεὸς δὲ οὐχ οὕτως (Gregory of Nazianzus, *Oratio* XXXVII). The Dignity of the Human Person according to the Greek Fathers: StPatr 16 (1985) 368-372 = TU 129.
- Ewald, Paul, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881.
- Eyben, Emiel, Family Planning in Antiquity: AncSoc 11/12 (1980/1981) 5-82.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. לָב: ThWAT 4 (1984) 413-451.
- Art. תָּרִיחַ: ThWAT 7 (1993) 385-425.
- Farantos, Megas, Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien, Bonn 1972.
- Farner, Konrad, Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin, MuG 12, Bern 1947.
- Fascher, Erich, Art. Energieia: RAC 5 (1962) 4-51.
- Art. Fremder: RAC 8 (1972) 306-347.
- Das Menschenbild in biblischer Sicht, AVTRW, Berlin 1962.
- Fedwick, Paul Jonathan (Hg.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium, 2 Bde., Toronto 1981.
- Feen, Richard, Abortion and Exposure in Ancient Greece. Assessing the Status of the Fetus and 'Newborn' from Classical Sources: William B. Bondeson (Hg.), Abortion and the Status of the Fetus, Philosophy and Medicine 13, Dordrecht 1983, 283-300.
- Ferngren, Gary B., Early Christian Views of the Demonic Etiology of Disease: Samuel Kottek/Manfred Horstmannshoff/Gerhard Baader/Gary Frengren (Hg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature, Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996, Pantaleon Reeks 33, Rotterdam 2000, 183-201.
- Fessler, Franz, Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz. Ein Beitrag zur klassischen Philologie, Leipzig 1913.
- Festugière, André Marie Jean, La doctrine des „Uiri Noui“ sur l'origine et le sort des âmes: Mémorial Lagrange, Paris 1940, 97-132 = ders., Hermétisme et Mystique Païenne, Paris 1967, 261-312.
- Fiebigler, Heinrich Otto, Art. Donativum: RE 5/2 (1905) 1542-1545.
- Filthaut, Theodor, Die Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.
- Fink, Josef/Asamer, Beatrix (Hg.), Die römischen Katakomben, Zaberns Bildbände zur Archäologie/Sonderhefte der AW, Mainz 1997.
- Finley, M.I. (Hg.), Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversy, Cambridge 1960.
- Finn, Thomas M., The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of John Chrysostom, SCA 15, Washington 1967.
- Fischer, Norbert, Freiheit und Gnade: Augustins Weg zur Annahme der Freiheit des Willens als Vorspiel und bleibende Voraussetzung seiner Gnadenlehre: ThGl 93 (2003) 176-195.
- Fittkau, Gerhard, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomos. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Kultmysteriums“ in der Lehre Odo Calsels, Theoph. 9, Bonn 1953.
- Flasch, Kurt, Augustin. Einführung in sein Denken, Reclam Universal-Bibliothek 9962, 2. Aufl. Stuttgart 1994.
- Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Reclam Universal-Bibliothek 18103, 2. Aufl. Ditzingen 2001.

- Fleischer, Margot, *Hermeneutische Anthropologie. Platon, Aristoteles*, Berlin/New York 1976.
- Fleischer, Rudolf, *Verständnisbedingungen religiöser Symbole am Beispiel von Tauf-ritualen. Ein semiotischer Versuch*, Mainz 1984.
- Flückiger, Felix, *Geschichte des Naturrechts I. Altertum und Frühmittelalter*, Zürich 1954 (Rez. Hans Reiner, s.u.).
- Flüeler, Christoph/Imbach, Ruedi, *Art. Mensch VI. Mittelalter: TRE 22 (1992) 501-509.*
- Forschner, Maximilian, *Art. Stoa; Stoizismus I. Stoa: HWP 10 (1998) 176-184.*
- *Stoa und Cicero über Krieg und Frieden, Beiträge zur Friedensethik 2*, Stuttgart/Berlin/Köln 1988.
- *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, 2. Aufl. Darmstadt 1995.
- Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde. (Der Wille zum Wissen, Der Gebrauch der Lüste, Sorge um sich), stw 716-718, Frankfurt 2000-2002.
- Fredriksen, Paula, *Beyond the Body/Soul Dichotomy. Augustine on Paul against the Manichees and the Pelagians: RechAug 23 (1978) 87-114.*
- *Vile Bodies. Paul and Augustine on the Resurrection of the Flesh: Mark S. Burrows/Paul Rorem (Hg.), Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. FS Karlfried Froehlich, Grand Rapids 1991, 75-87.*
- Frateantonio, Christa, *Art. Haruspices II. A/B: DNP 2 (1998) 167f.*
- Frey, Christofer, *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart/Berlin 1979.
- Friedländer, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, 10. Aufl. Aalen 1964.
- Frings, Hermann Josef, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn 1958.
- Fritsche, Ulrich, *Heilung/Heilungen. II. Kirchengeschichtlich/Ethisch/Praktisch-theologisch: TRE 14 (1985) 768-774.*
- Fritz, Kurt von, *Art. Musonius Rufus: PRE 31 (1933) 893-897.*
- Fuchs, Harald, *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Neue philologische Untersuchungen 3*, 2. Aufl. Zürich/Berlin 1965.
- *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, 2. Aufl. Berlin 1964.
- Fuhrer, Therese, *Augustinus, Klassische Philologie kompakt*, Darmstadt 2004.
- Fuhrmann, Manfred, *Cum dignitate otium: Gymnasium 67 (1960) 481-500.*
- *Art. Person I. Von der Antike bis zum Mittelalter: HWP 6 (1989) 269-283.*
- Gahbauer, Ferdinand R., *Art. Mensch V. Alte Kirche: TRE 22 (1992) 493-501.*
- Gallicet, Ezio, *Ancora sullo Pseudo-Athenagoras: RFIC 105 (1977) 21-42.*
- *Athenagoras o Pseudo-Athenagoras: RFIC 104 (1976) 420-435.*
- Ganss, Wilhelm, *Das Bild des Weisen bei Seneca*, Diss. Freiburg/Schweiz 1951.
- Garin, Eugenio, *La dignitas hominis e la letteratura patristica: Rin. 1 (1938) 102-146.*
- Garland, Robert, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London 1995.
- *The Greek Way of Life*, London/Ithaca 1990.
- Garnsey, Peter, *Food and Society in Classical Antiquity, Key Themes in Ancient History*, Cambridge 1999.
- *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970.
- Gärtner, Hans Armin, *Art. Dignitas: AugL 2 (2002) 428-435.*
- *Art. Imperium Romanum: RAC 17 (1997) 1146-1154.*
- *Würde und Menschenwürde in heidnischer und christlicher Sicht. Der Niederschlag dieser Auseinandersetzung bei Augustin: Angelika Dörfler-Dierken/Wolfram Kinzig/Markus Vinzent (Hg.), Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters, TASHT 6, Cambridge/Mandelbachtal 2001, 103-116.*
- Gaudemet, Jean, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, HDIEO 3, 2. Aufl. Paris 1989.

- Gayer, Roland, Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung der Sklaven in der Antike, Bern/Frankfurt 1976.
- Geerlings, Wilhelm, Art. Augustinismus: DNP 13 (1999) 350-353.
- Augustinus, Herder-Spektrum 4765, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Art. Augustinus: LACL3 2002, 78-98.
- Gehlen, Arnold, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, GA 3, Frankfurt 1993.
- Gehrke, Hans-Joachim, Art. Sklaverei III. Griechenland: DNP 11 (2001) 624-627.
- Gerlitz, Peter, Art. Krankheit I. Religionsgeschichtlich: TRE 19 (1990) 675-680.
- Der mystische Bildbegriff (εἰκών und imago) in der frühchristlichen Geistesgeschichte. Die philosophischen Grundlagen der Enteschatologisierung des altkirchlichen Dogmas: ZRGG 15 (1963) 244-256.
- Gerstenberger, Erhard S./Schrage, Wolfgang, Frau und Mann, KTB.BiKon 1013, Stuttgart 1980.
- Gessel, Wilhelm, Frühchristliche Voten für das ungeborene Leben: FKTh 8 (1992) 187-195.
- Kirche und Staat in der Alten Kirche: Georg Denzler (Hg.), Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven, München 1977, 29-42.
- Organisation, Formen des Gemeindelebens: Dieter Zeller (Hg.), Christentum, RM 28, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 301-330.
- Die Theologie des Gebetes nach *De oratione* von Origenes, München/Paderborn/Wien 1975.
- Geyer, Carl-Friedrich, Epikur zur Einführung, ZEinf 228, 2. Aufl. Hamburg 2004.
- Giannini, Alexander, Paradoxographorum Graecorum reliquiae, Classici greci e latini. Sezione Testi e commenti 3, Mailand 1965.
- Gielen, Marlis, Grundzüge paulinischer Anthropologie im Licht des eschatologischen Heilsgeschehens in Jesus Christus: Ingo Baldermann (Hg.), Menschenwürde, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 117-147.
- Gizewski, Christian, Art. Auctoritas: DNP 2 (1997) 266f.
- Art. Officium: DNP 8 (2000) 1119.
- Glötz, Gustave, L'exposition des enfants: ders., Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque, Paris 1906, 187-227.
- Goeden, Roland, Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und Sexualität im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche, Diss. Göttingen 1969.
- Goltz, Dagny von der, Krankheit und Heilung in der neutestamentlichen Forschung des 20. Jahrhunderts, Diss. Erlangen 1999 (*non vidi*).
- Gorman, Michael J., Abortion and the Early Church. Christian, Jewish, and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World, Downers Grove 1982.
- Gottlieb, Gunther, Art. Kaiserpriester: RAC 19 (2001) 1104-1135.
- Gourevitch, Danielle, Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin, Rom 1984.
- Grant, Robert McQueen, Athenagoras or Pseudo-Athenagoras: HThR 47 (1954) 121-129.
- Grassl, Herbert, Behinderte in der Antike. Bemerkungen zur sozialen Stellung und Integration: Hans Kloft, Sozialmassnahmen und Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik, GrB.Suppl. 3, Graz 1988, 35-44.
- Grawe, Chr., Art. Homo sapiens: HWP 3 (1974) 1178f.
- Art. Mensch I: HWP 5 (1980) 1059-1061.
- Grawe, Chr./Hügli, Anton, Art. Mensch III. Die anthropologischen Hauptstränge: HWP 5 (1980) 1071-1087.
- Greeven, Heinrich, Art. Frau III.A. Im Urchristentum: RGG³ 2 (1958) 1069f.
- Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, NTF 3.R. 4, Gütersloh 1935.
- Gregorios, Paulos Mar, Cosmic Man. The Divine Presence. An Analysis of the Place and Role of the Human Race in the Cosmos, in Relation to God and the Historical World, in the Thought of St. Gregory of Nyssa, New York 1988.
- Greive, Hermann, Art. Freiheit II/2. Traditionelles Judentum: TRE 11 (1983) 502-505.

- Greshake, Gisbert, Art. Anthropologie B. Als Thema der Theologie II. Systematisch-theologisch: LThK 1 (1993) 726-731.
- Gribomont, Jean, Saint Basile, Évangile et Église, Begrolles 1984.
- Griesl, Gottfried, Art. Anthropologie B. Als Thema der Theologie IV. In der Pastoraltheologie: LThK 1 (1993) 734.
- Grimm, Bernhard, Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft, Bamberg 1975.
- Grmek, Mirko D., Diseases in the Ancient Greek World, Baltimore 1989/Nachdr. 1995.
- Groethuysen, Bernard, Philosophische Anthropologie, HPh, München 1928.
- Gross, Jules, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs, Paris 1938.
- Groß, Karl, Art. Finger: RAC 7 (1969) 909-946.
- Groß, Walter, Die Gottebenbildlichkeit im Menschenbild der Priesterschrift: ThQ 161 (1981) 244-264.
- Grossmann, Andreas, Art. Würde: HWP 12 (2004) 1088-1093.
- Grote, Andreas, Art. Besessenheit: Karl-Heinz Leven (Hg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005, 145f.
- Guijarro, Santiago, Die politische Wirkung der Exorzismen Jesu. Gesellschaftliche Reaktionen und Verteidigungsstrategien in der Beelzebul-Kontroverse: Wolfgang Stegemann/Bruce J. Malina/Gerd Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 64-74.
- Gülzow, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969.
- Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission: Heinzgünter Frohnes/Uwe W. Knorr (Hg.), Die Alte Kirche, KGMG 1, München 1974, 189-226.
- Gundert, Beate, Art. Humoralpathologie: Karl-Heinz Leven (Hg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005, 436-441.
- Soma and Psyche in Hippocratic Medicine: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000, 13-35.
- Gundry, Robert Houston, Soma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology, SNTS.MS 29, Cambridge 1976.
- Gunneweg, Antonius H.J., Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart/Berlin/Köln 1993.
- Gussone, Nikolaus, Mensch, werde göttlicher. Liturgie des Wertewandels. Würde und Weihnacht: FAZ 298/2001 (22.12.2001).
- Gutbrod, Walter, Die paulinische Anthropologie, BWANT 4/15, Stuttgart/Berlin 1934.
- Guthrie, William Keith Chambers, In the Beginning. Some Greek Views on the Origin of Life and the Early State of Man, London/New York 1957.
- A History of Greek Philosophy 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge 1962/Nachdr. 1988.
- Haag, Ernst, Art. Anthropologie B. Als Thema der Theologie I. In der Exegese: LThK 1 (1993) 725f.
- Haefner, Gerd, Philosophische Anthropologie, UB 345, 4. Aufl. Stuttgart 2005.
- Hagendahl, Harald, Augustine and the Latin classics, SGLG 20, Göteborg 1967.
- Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers, SGLG 6/GUÅ 64,2, Göteborg 1958.
- Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum, SGLG 44, Göteborg 1983.
- Hagendahl, Harald/Wasink, Jan Hendrik, Art. Hieronymus: RAC 15 (1991) 117-139.
- Hägglund, Bengt, Art. Gerechtigkeit VII. Ethisch: TRE 12 (1984) 440-443.
- Hähnel, Ruth, Der künstliche Abortus im Altertum, SAGM 29, Leipzig 1937.
- Hahn, István, Sklaven und Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike: KLIO 58 (1976) 459-470.
- Halfwassen, Jens, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, BAK 9, Stuttgart 1992.
- Hall, Stuart George, Art. Recht und Rechtstheologie in der Alten Kirche: TRE 28 (1997) 213-215.

- Haller, Wilhelm, Jovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, TU.NF 2, Leipzig 1897.
- Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian: ZThK 2 (1892) 274-342.
- Hällström, Gunnar af, Carnis Resurrectio. The Interpretation of a Credal Formula, Commentationes Humanarum Litterarum 86, Helsinki 1988.
- Haltenhoff, Andreas/Heil, Andreas/Mutschler, Fritz-Heiner (Hg.), O tempora, o mores! Römische Werte und römische Literatur in den letzten Jahrzehnten der Republik, BAK 171, München/Leipzig 2003.
- Hamman, Adalbert G., L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles, Relais-Études 2, Paris 1987.
- Hampl, Franz, „Stoische Staatsethik“ und frühes Rom: HZ 184 (1957) 249-271 = Richard Klein (Hg.), Das Staatsdenken der Römer, Darmstadt 1966, 116-142 (danach zit.).
- Häring, Hermann, From Divine Human to Human God: ders./Hans-Georg Ziebertz/Friedrich Schweitzer/Don Browning (Hg.), The Human Image of God, FS Johannes A. van der Ven, Leiden 2001, 3-28.
- Harl, Marguerite, L'histoire de l'humanité racontée par un écrivain chrétien au début du IVe siècle: REG 75 (1962) 522-531.
- Harnack, Adolf von, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde., 5. Aufl. Freiburg 1931.
- Marcion. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, TU 45, 2. Aufl., Leipzig 1924/Nachdr. Darmstadt 1996.
- Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl. Leipzig 1924.
- Harrell, David Edwin, All Things are Possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America, Bloomington 1975.
- Harrill, James Albert, The Manumission of Slaves in Early Christianity, HUT 32, Tübingen 1995.
- Art. Sklaverei III. Neues Testament: RGG⁴ 7 (2004) 1384.
- Hasenfratz, Hans-Peter, Art. Seele I. Religionsgeschichte: TRE 30 (1999) 733-737.
- Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich 1986.
- Art. Seelenwanderung I. Religionsgeschichte: TRE 31 (2000) 1-4.
- Hashagen, Justus, Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte: ZGStW 78 (1924) 461-495 = Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, WdF 11, Darmstadt 1964, 129-165 (danach zit.).
- Hauck, Friedrich, Art. καθαρίσω, καθαίρω, καθαρότης A./B./D: ThWNT 3 (1938) 416-421.427-430.
- Hauschild, Wolf-Dieter/Drecol, Volker, Pneumatologie in der Alten Kirche, TC 12, Bern/Berlin/Brüssel/Frankfurt/New York/Oxford/Wien 2004.
- Hauschild, Wolf-Dieter, Art. Basilius von Caesarea: TRE 5 (1980) 301-313.
- Hauser, Richard, Art. Gerechtigkeit I.: HWP 3 (1974) 329-334.
- Heck, Eberhard, Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius, AHAW.PH 1972/2, Heidelberg 1972.
- Art. Lactantius (Laktanz): DNP 7 (1998) 1043f.
- Lactanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Lactanz: Ph. 132 (1988) 160-179.
- MH ΘΕΟΜΑΧΕΙΝ oder: Die Bestrafung des Gottesverächters, Frankfurt/Bern 1987.
- Heckel, Theo K., Body and Soul in Saint Paul: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000, 117-131.
- Heggebacher, Othmar, Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325, Freiburg 1974.
- Hegermann, Harald, Art. Mensch IV. Neues Testament: TRE 22 (1992) 481-493.
- Hehn, Johannes, Zum Terminus „Bild Gottes“: Gotthold Weil (Hg.), FS Eduard Sachau, Berlin 1915, 36-52.
- Heid, Stefan, Art. Iustinus Martyr I: RAC 19 (2001) 801-847.

- Heiligenthal, Roman, Art. Freiheit II/1. Frühjudentum: TRE 11 (1983) 497-502.
- Heimgartner, Martin, Pseudojustin—Über die Auferstehung, PTS 54, Berlin/New York 2001.
- Heinimann, Felix, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, SBA 1, Basel 1945 = Neudr. Darmstadt 1965 (danach zit.).
- Heinrichs, Johannes, Art. Sklaverei IV. Rom: DNP 11 (2001) 627-630.
- Heinze, Richard, Auctoritas: ders., Vom Geist des Römertums, hg. v. Erich Burck, 3. Aufl. Darmstadt 1960, 43-58 = Hermes 60 (1925) 348ff.
- Heinrichs, Johannes, Art. Person I. Philosophisch: TRE 26 (1996) 220-225.
- Heitmann, Adalhard, Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte, StAns 10, Rom 1940.
- Hempel, Johannes, Das Ethos des Alten Testaments, Berlin 1938.
- Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr., WUNT 10, 3. Aufl. Tübingen 1988.
- Henrichs, A., Thou Shalt Not Kill a Tree. Greek, Manichaean and Indian Tales: BASPap 16 (1979) 85-108.
- Henry, Marie-Louise, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, SGV 220/221, Tübingen 1958.
- Herberger, Maximilian, Art. Recht I. (Begriff): HWP 8 (1992) 221-229.
- Herdegen, Matthias, Art. 1: Theodor Maunz/Günter Dürig u.a., Kommentar zum Grundgesetz, München 1958ff/44. Erg.-Lfg. 2005.
- Herz, Peter, Bibliographie zum römischen Kaiserkult: ANRW 16,2 (1978) 834-910.
- Herzog, Rudolf, Art. Aequitas: RAC 1 (1950) 141-144.
- Art. Arzt: RAC 1 (1950) 720-724.
- Heyer, Friedrich, Orthodoxe Anthropologie der Gegenwart in der Sicht eines evangelischen Theologen: Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. 3. Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland, ÖR.B 26, Korntal 1974, 31-42.
- Hiltbrunner, Otto, Art. Humanitas (φιλανθρωπία): RAC 16 (1994) 711-752.
- Die Schrift „De officiis ministrorum“ des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild: Gymn. 71 (1964) 174-189.
- Vir gravis: Sprachgeschichte und Wortbedeutung, FS Albert Debrunner, Bern 1954, 195-207 = Hans Oppermann (Hg.), Römische Wertbegriffe, WdF 34, Darmstadt 1967, 402-419 (danach zit.).
- Warum wollten sie nicht φιλάνθρωποι heißen?: JAC 33 (1990) 7-20.
- Hilhorst, A., Sēmitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas, GCP 5, Nijmegen 1976.
- Himes, Norman E., Medical History of Contraception, Baltimore 1936.
- Hoheisel, Karl, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung: JAC 27/28 (1984/85) 24-46.
- Hoek, Anniewies van den, Clement of Alexandria and his Use of Philon in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model, SVigChr 3, Leiden/Boston/Köln 1988.
- Etymologizing in a Christian Context. The Techniques of Clement and Origen: StPhilon 16 (2004) 122-168.
- Höffe, Otfried, Art. Gerechtigkeit II. Philosophisch: RGG⁴ 3 (2000), 705-709.
- Höffe, Otfried/Rapp, Christof, Art. Tugend: HWP 10 (1998) 1531-1570.
- Hoffmann, R. Joseph, Marcion. On the Restitution of Christianity, AAR.SR 46, Chambersburg 1984.
- Höfling, Wolfram, Art. 1: Michael Sachs (Hg.), Grundgesetz. Kommentar, 3. Auflage München 2003, 78-114.
- Hofman, Hans, Art. 1: Bruno Schmidt-Bleibtreu/Franz Klein (Hg.), Kommentar zum Grundgesetz, 10. Aufl. München 2004, 124-167.
- Holl, Karl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2, Tübingen 1928, 351-387.

- Hölscher, Ludger, Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele, Philosophie und realistische Phänomenologie 9, Heidelberg 1999.
- Hommel, Hildebrecht, Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung: ZNW 57 (1966) 1-23.
- Honecker, Martin, Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978.
- Recht oder ethische Forderung. Aporien in der Menschenrechtsdiskussion, EK 8, 1975.
- Honnefelder, Ludger, Art. Anthropologie A. Allg. Wissenschaftsgeschichte: LThK 1 (1993) 721-724.
- Hook, La Rue van, The Exposure of Infants at Athens: TPAPA 41 (1920) 36-44.
- Hopkins, Keith, Contraception in the Roman Empire: CSSH 8 (1965/66) 124-151.
- Horn, Christoph, Augustinus. Antike Philosophie in christlicher Interpretation: Michael Erler/Andreas Graeser (Hg.), Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 171-175.
- Augustinus über Tugend, Moralität und das höchste Gut, Therese Fuhrer/Michael Erler (Hg.), Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25.9.1997, Stuttgart 1999, 173-190.
- Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus: Johannes Brachten-dorf (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn 2000, 81-103.
- Horner, Timothy J., Listening to Trypho. Justin Martyr's Dialogue Reconsidered, Leuven/Paris/Sterling 2001.
- Horowitz, Jakob, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Diss. Marburg 1900.
- Horsley, Richard A., The Law of Nature in Philon and Cicero: HThR 71 (1978) 35-59.
- Horst, Friedrich, Der Mensch als Ebenbild Gottes: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, 222-234.
- Naturrecht und das AT: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1961, 235-259.
- Horstmann, R. P., Art. Menschenwürde: HWP 5 (1980) 1124-1127.
- Horstmannshoff, Manfred, Art. Seele: Karl-Heinz Leven (Hg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005, 787-793.
- Who is the True Eunuch? Medical and Religious Ideas about Eunuchs and Castration in the Works of Clement of Alexandria: Samuel Kottek/Manfred Horstmannshoff/Gerhard Baader/Gary Frengren (Hg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature, Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996, Pantaleon Reeks 33, Rotterdam 2000, 101-118.
- Hossenfelder, Malte, Epikur, Beck'sche Reihe 520, München 1991.
- Huber, Wolfgang, Art. Menschenrechte/Menschenwürde: TRE 22 (1992) 77-602.
- Huber, Wolfgang/Tödt, Heinz Eduard, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, 3. Aufl. München 1983.
- Hübner, Hans, Art. Prädestination II. Neues Testament: TRE 27 (1997) 105-110.
- Hübner, Reinhard M., Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre, PP 2, Leiden 1974.
- Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einem Beitrag von Markus Vinzent, SVigChr 50, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Hügli, Anton/Kieffhaber, M., Art. Mensch II. Antike und Bibel, HWP 5 (1980) 1061-1071.
- Hügli, Anton/Roughley, Neil/Rust, Alois/Schaber, Peter/Schlotter, Sven, Art. Wert: HWP 12 (2004) 556-583.
- Humphreys, Sarah C., Anthropology and the Greeks, London 1978.
- Hunter, David G., On the Sin of Adam and Eve. A Little-known Defense of Marriage and Childbearing by Ambrosiaster: HThR 82 (1989) 283-299.

- Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth Century Rome. The Case of Jovinian: TS 48 (1987) 45-64.
- Hurtado, Larry W., At the Origins of Christian Worship. The Context and Character of Earliest Christian Devotion, Carlisle 1999.
- Hütter, Gottfried, Die Beurteilung der Menschenrechte bei Richard Rothe und Friedrich Julius Stahl. Zur christlichen Sicht der Menschenrechte im 19. Jahrhundert, EHS.T 71, Frankfurt 1976.
- Hyldahl, Niels, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, AThD IX, Kopenhagen 1966.
- Ilberg, Johannes, A. Cornelius Celsus und die Medizin in Rom: NJKA 19 (1907) 377-412 = Hellmut Flashar (Hg.), Antike Medizin, WdF 221, Darmstadt 1971, 308-360.
- Inwood, Brad, Art. Musonius Rufus: DNP 8 (2000) 553.
- Ipsen, Knut, Völkerrecht, in Zusammenarbeit mit Volker Epping, Kurzlehrbücher für das juristische Studium, 5. Aufl. München 2004.
- Iustitia et Pax (päpstliche Kommission) (Hg.), Die Kirche und die Menschenrechte, 2. Aufl. München/Mainz 1977.
- Jacob, Christoph, „Arkandisziplin“, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Theoph. 32, Frankfurt 1990.
- Jacob, Edmond, Art. ψυχή B. Die Anthropologie des Alten Testaments: ThWNT 9 (1973) 614-629.
- Jacoby, Norbert, Philologischer Kommentar zu Augustinus, De civitate Dei, Buch I, EHS.KSL 89, Frankfurt/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2004.
- Jaeger, Werner, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 2. Aufl. Berlin 1955.
- Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios, Berlin 1914.
- Jagielski, Hubert, De Firmiani Lactantii fontibus quaestiones selectae, Regensburg 1912.
- Janke, Wolfgang, Art. Individuum I. Philosophisch: TRE 16 (1986) 117-124.
- Jellinek, Georg, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, WdF 11, Darmstadt 1964, 1-77.
- Jenkinson, William R., The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen Lectures on the Credo of Cyrill of Jerusalem (c. 315-387): EThL 40 (1964) 48-71.
- Jensen, Anne, Frauen im frühen Christentum, TC 11, Bern 2002.
- Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? frauenforum, Freiburg/Basel/Wien 1992.
- Philumene oder das Streben nach Vergeistigung: Karin Walter (Hg.), Sanft und rebellisch. Mütter der Christenheit—von Frauen neu entdeckt, frauenforum, Freiburg/Basel/Wien 1990, 221-243.
- Thekla, die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, Freiburg 1995.
- Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie I, 3. Aufl. Gütersloh 1979.
- Jervell, Jakob, Art. Bild Gottes I. Biblische, frühjüdische und gnostische Auffassungen: TRE 6 (1980) 491-498.
- Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960.
- Jewett, Robert, Paul's Anthropological Terms: AGJU 10 (1971) 334-357.
- Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings, Leiden 1971.
- Joly, Robert, Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle, Brüssel 1973.
- Le dossier d'Ignace d'Antioche, Brüssel 1979.
- Notes pour le Moyen Platonisme: Adolf Martin Ritter (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. FS Carl Andresen, Göttingen 1979, 311-321.
- Jungmann, Joseph Andreas, Die Liturgie der christlichen Frühzeit, Fribourg 1967.
- Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., 5. Aufl. Wien 1962.
- Oblatio und sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses: ZKTh 92 (1972) 342-350.

- Junod, Eric, Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik: Fairy von Lilienfeld/Ekkehard Mühlberg (Hg.), Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.-5. Januar 1979 in Bethel, *Oikonomia* 9, Erlangen 1980, 32-44.
- Jüthner, Julius, Art. Barbar: RAC 1 (1950) 1173-1176.
- Hellenen und Barbaren, Leipzig 1923.
- Kaczynski, Reiner, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomos, FThSt 94, Freiburg 1974.
- Kähler, Else, Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Problems der Unterordnung, Zürich/Frankfurt 1960.
- Zur Unterordnung der Frau im Neuen Testament. Der neutestamentliche Begriff der Unterordnung und seine Bedeutung für die Begegnung von Mann und Frau: ZEE 2 (1959) 1-13.
- Kahn, Charles H., The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979.
- Kallis, Anastasios, Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa, MBTh 43, Münster 1978.
- Kannengiesser, Charles, Le mystère pascal du Christ selon Athanase d'Alexandrie: RSR 63 (1975) 407-442.
- Kany, Roland, Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu *De Trinitate*, STAC 22, Tübingen 2006 (*non vidi*).
- Karpp, Heinrich, Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44/3, Gütersloh 1950.
- Sorans vier Bücher Περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift *De anima*: ZNW 33 (1934) 31-47.
- Katscher, Liselotte, Art. Krankenpflege: TRE 19 (1990) 659-664.
- Käsemann, Ernst, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie: ZThK 49 (1952) 272-296 = ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 1, 2. Aufl. Göttingen 1960, 135-157 (danach zit.).
- Zur paulinischen Anthropologie: ders., Paulinische Perspektiven, 2. Aufl. Tübingen 1972, 9-60.
- Kaser, Max, Das altrömische *ius*. Studien zur Rechtsvorstellung und Rechtsgeschichte der Römer, Göttingen 1949.
- Kasper, Walter, Die theologische Begründung der Menschenrechte: Dieter Schwab/Dieter Giesen/Joseph Listl/Hans-Wolfgang Strätz (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Paul Mikat, Berlin 1989, 99-118.
- Kee, Howard Clark, Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße, UTB 1219, Göttingen 1982.
- Kegler, Jürgen, Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel: Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 28-41.
- Kehl, Alois, Art. Gewand (der Seele): RAC 10 (1978) 945-1025.
- Keller, Otto, *Rerum naturalium scriptores Graeci minores*, Leipzig 1877.
- Kelly, John Norman Davidson, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom—Ascetic, Preacher, Bishop, London 1995.
- Kerrigan, Alexander, St. Cyril of Alexandria. Interpreter of the Old Testament, AnBib 2, Rom 1952.
- Kershaw, Ian, Die Auslöschung der Menschenrechte in Nazi-Deutschland: Olwen Hofton (Hg.), Menschenrechte in der Geschichte, Frankfurt 1995, 236-269.
- Keseling, Paul/Strathmann, Hermann, Art. Askese II. Christlich: RAC 1 (1950) 758-795.
- Kessler, Rainer, Art. Sklaverei II. Altes Testament und Judentum: RGG⁴ 7 (2004) 1383f.
- King, Helen, Making a Man. Becoming Human in Early Greek Medicine: Gordon Reginald Dunstan (Hg.), The Human Embryo. Aristotle and the Arabic and European Traditions, Exeter 1990, 10-19.
- From Parthenos to Gyne. The Dynamics of Category, Diss. London 1985.

- Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece, London/New York 1998.
- Kinzig, Wolfram, Asterius. Psalmenhomilien, eingel., übers. und komm., BGL 56/57, 2 Bde. Stuttgart 2002.
- The Greek Christian writers: Stanley E. Porter (Hg.), Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (300B.C.-A.D. 400), Leiden/New York/Köln 1997, 633-670.
- Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Hamacks mit Houston Stewart Chamberlain, AKThG 13, Leipzig 2004.
- Art. Justin: RGG⁴ 4 (2001) 719f.
- Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, FKDG 58, Göttingen 1994.
- Römisches Recht und Unrecht in der Predigt der Alten Kirche: Joachim Mehlhausen (Hg.), Recht. Macht. Gerechtigkeit, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14, München 1998, 407-437.
- Kinzig, Wolfram/Wallraff, Martin, Das Christentum des 3. Jahrhunderts zwischen Anspruch und Wirklichkeit: Dieter Zeller (Hg.), Christentum, RM 28, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 331-388.
- Kipp, Heinrich, Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie: August Wimmerl (Hg.), Die Menschenrechte in christlicher Sicht, Freiburg 1953, 19-33.
- Kislinger, Ewald, Art. Abtreibung: Karl-Heinz Leven (Hg.), Antike Medizin. Ein Lexikon, München 2005, 5-8.
- Kittel, Gerhard, Art. ἄλογος: ThWNT 4 (1942) 145.
- Art. εἰκών B. Götter- und Menschenbilder im Judentum und Christentum: ThWNT 2 (1935) 380-386.
- Art. εἰκών E. Die Gottesebenbildlichkeit im Judentum: ThWNT 2 (1935) 391-393.
- Art. εἰκών F. Der übertragene Gebrauch von „Bild“ im NT: ThWNT 2 (1935) 393-396.
- Art. λέγω, λόγος, ῥῆμα, λαλέω. D. „Wort“ und „Reden“ im NT: ThWNT 4 (1942) 100-140.
- Art. λογικός: ThWNT 4 (1942) 145-147.
- Klasovgt, Peter, Leben zur Verherrlichung Gottes. Botschaft des Johannes Chrysostomos. Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoral, Hereditas 7, Bonn 1992.
- Klauck, Hans-Josef, 2. Korintherbrief, NEB 8, Würzburg 1986.
- Klauser, Theodor, Art. Akklamation: RAC 1 (1950) 216-233.
- Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965.
- Klawiter, Frederick, The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity. A Case Study of Montanism, ChH 49 (1980) 251-261.
- Klebba, Ernst, Die Anthropologie des hl. Irenäus. Eine dogmenhistorische Studie, KGS 2/3, Münster 1894.
- Klein, Richard, Die Bestellung von Sklaven zu Priestern. Ein rechtliches und soziales Problem in Spätantike und Frühmittelalter: Karlheinz Dietz/Dieter Hennig/Hans Kaletsch (Hg.), Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. FS Adolf Lippold, Würzburg 1993, 473-493.
- Das frühe Christentum im römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971.
- Gibt es eine Sklavenethik bei Gregor von Nyssa? Anmerkungen zu David R. Stains, Gregory of Nyssa's Ethic of Slavery and Emancipation: Hubertus R. Drobner/Albert Viciano (Hg.), Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, SVigChr 52, Leiden/Boston/Köln 2000, 593-604.
- Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus, Forschungen zur antiken Sklaverei 20, Stuttgart 1988.
- Die frühe Kirche und die Sklaverei: RQ 80 (1985) 259-283.
- Art. Sklaverei IV. Alte Kirche und Mittelalter: TRE 31 (2000) 379-383.

- Kleinknecht, Hermann, Art. εἰκὼν C. Der griechische Sprachgebrauch von εἰκὼν: ThWNT 2 (1935) 386f.
- Kluxen, Wolfgang, Anmerkungen zur thomistischen Naturrechtslehre: Dieter Schwab/Dieter Giesen/Joseph Listl/Hans-Wolfgang Strätz (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Paul Mikat, Berlin 1989, 119-128.
- Knecht, Andreas, Gregor von Nazianz. Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar, WKLGS Heidelberg 1972.
- Knoch, Otto, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufbau des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung, Theoph. 17, Bonn 1964.
- Art. Gnade A.I. Nichtchristlich: RAC 11 (1981) 313-333.
- Der römische Ruhmesgedanke: Ph. 89 (1934) 102-124 = Hans Oppermann (Hg.), Römische Wertbegriffe, WdF 34, Darmstadt 1967, 420-445.
- Knoche, Ulrich, Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem römischen Recht und Gesetz: Gerhard Radke (Hg.), Cicero, ein Mensch seiner Zeit, Berlin 1968, 38-60.
- Knuth, Werner, Der Begriff der Sünde bei Philon von Alexandria, Jena 1934.
- Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?: ZThK 52 (1955) 1-42.
- SDQ im Alten Testament, Diss. Heidelberg 1953.
- Wesen und Ursprung der „Gemeinschaftstreue“ im Israel der Königszeit: ZEE 5 (1961) 72-90.
- Köhler, Ludwig, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre. Gen 1,26: ThZ 4 (1948) 16-22.
- Der hebräische Mensch. Eine Skizze, Tübingen 1953/Nachdr. Darmstadt 1976.
- Koenen, Ludwig/Henrichs, A., Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780): ZPE 5 (1970) 97-216 + Taf. IV-VI.
- Konersmann, Ralf, Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus: ABG 36 (1993) 144-173.
- Art. Seele, schöne; Seelenschönheit: HWP 9 (1996) 89-92.
- Konstantinou, Evangelos G., Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition, ÖC.NF 17, Würzburg 1966.
- Kontoulis, Georg, Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomos, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 38, Bonn 1993.
- Korff, Wilhelm, Art. Anthropologie B. Als Thema der Theologie III. Theologisch-ethisch: LThK 1 (1993) 731-734.
- Körtner, Ulrich H.J., Bildung und Wertebewußtsein. Anmerkungen zum Wertbegriff in der aktuellen Bildungsdiskussion: Günter Bader/Ulrich Eibach/Hartmut Kreß (Hg.), Im Labyrinth der Ethik. Glauben – Handeln – Pluralismus, FS Martin Honecker, Rheinbach 2004, 277-293.
- Gerechter Friede—gerechter Krieg: ZThK 100 (2003) 348-377.
- Lasset uns Menschen machen. Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter, München 2005.
- Koschorke, Klaus, Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilios von Cäsarea, Par. 32, Freiburg/Ch 1991.
- Köster, Helmut, Nomos Physios. The Concept of Natural Law in Greek Thought: Jacob Neusner (Hg.), Religion in Antiquity, Leiden 1968, 521-541.
- Art. φύσις: ThWNT 9 (1973) 246-271.
- Krämer, Hans, Arete bei Platon und Aristoteles, AHAW.PH 1959/1960, Heidelberg 1959.
- Kranz, Walther, Das Gesetz des Herzens: RhMus 94 (1951) 222-241.
- Kosmos, ABG 2/1 (1955), und ABG 2/2 (1957).
- Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Christentums: NGWG.PH.NS 7 (1938) 121-161.
- Kraus, Fritz R., Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon, SDIO 5, Leiden 1958.

- Kraus, Thomas J./Nicklas, Tobias (Hg.), Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung. Neutestamentliche Apokryphen I, GCS.NF 11, Berlin/New York 2004.
- Kreß, Hartmut, Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs, Stuttgart 1990.
- Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin, Ethik. Grundlagen und Handlungsfelder 2, Stuttgart 2003.
- Menschenwürde im modernen Pluralismus. Wertedebatte, Ethik der Medizin, Nachhaltigkeit, Mensch—Natur—Technik 10, Hannover 1999.
- Kretschmar, Georg, Art. Abendmahl III. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen 1. Alte Kirche: TRE 1 (1977) 58-89.
- Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche: Leit. 5 (1970) 1-348.
- Kuckenbach, Ludolf, Art. Sklaverei VI. Frühes Mittelalter: DNP 11 (2001) 632f.
- Kudlien, Fridolf, Art. Gesundheit: RAC 10 (1978) 902-945.
- Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus, AAWLM.G 6/1979, Mainz 1979.
- Art. Heilkunde: RAC 14 (1988) 223-249.
- Kuhn, Karl Georg, Art. *μάρνασθαι*: ThWNT 4 (1942) 470-475.
- Kühnhardt, Ludger, Christliches Menschenbild im Prozeß der europäischen Einigung, KuG(K) 280, Köln 2001.
- Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, 2. Aufl. Bonn 1991.
- Kümmel, Werner Georg, Das Bild des Menschen im Neuen Testament: ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, München 1974, 161-223.
- Römer 7 und die Bekehrung des Paulus: ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien, München 1974, IX-XX.1-160.
- Labriolle, Pierre de, Art. Apatheia: RAC 1 (1950) 484-489.
- Ladner, Gerhard B., Art. Eikon: RAC 4 (1959) 771-786.
- Art. Erneuerung: RAC 6 (1966) 240-275.
- The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa: DOP 12 (1958) 59-94.
- St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God: AugM (1954) 867-878.
- Lampe, Geoffrey William Hugo, The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers, London/New York/Toronto 1951.
- Lanata, Giuliana, Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all' età di Ippocrate, Rom 1967.
- Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse: Barbara Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), L'animal dans l'antiquité, BPh.NS, Paris 1997, 299-324.
- Landmann, Michael, De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. I. Die Griechen, OA I/9, Freiburg/München 1962, 3-130.
- Lagrée, Jacqueline, Wisdom, Health, Salvation. The Medical Model in the Works of Clement of Alexandria: Samuel Kottek/Manfred Horstmannshoff/Gerhard Baader/Gary Frengren (Hg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature, Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996, Pantaleon Reeks 33, Rotterdam 2000, 227-240.
- Langenfeld, Hans, Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II., Ant. 1/26, Bonn 1977.
- Latte, Kurt, Römische Religionsgeschichte, HAW 5.4, München 1960/2. Nachdr. d. 2. Aufl. München 1992.
- Lau, Dieter, Art. Animal II. Tierkundlich: AugL 1 (1994) 361-374.
- Laub, Franz, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, SBS 107, Stuttgart 1982.

- Lechner, Thomas, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, SVigChr 47, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Leclercq, Henri, Art. Médecins: DACL 11/1 (1933) 109-185.
- Le Coz, Raymond, Les pères de l'église grecque et la médecine: BLE 98 (1997) 137-154.
- Leenhardt, Franz J./Blanke, Fritz, *Die Stellung der Frau im NT und in der Alten Kirche*, KZF 24, Zürich 1949.
- Leipoldt, Johannes, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 3. Aufl. Leipzig 1965.
- Leist, Gerhard Alexander, Art. Auctoritas: PRE 4 (1896) 2274-2277.
- Leppin, Volker, Art. Menschenrechte. II. Geschichtlich. 2. Christentum. a) Mittelalter bis Neuzeit: RGG⁴ 5 (2002) 1090f.
- Leroux, Jean-Marie, Art. Johannes Chrysostomos: TRE 17 (1988) 118-127.
- Lesky, Erna, Art. Embryologie. A. Nichtchristlich: RAC 4 (1959) 1228-1241.
- Art. Epilepsie A. Nichtchristlich: RAC 5 (1962) 819-830.
- *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, AAWLM.G 19/1951, Mainz 1951.
- Leven, Karl-Heinz, Art. Embryo: ders. (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 249-251.
- Art. Epilepsie: ebd., 260-262.
- Art. Galle: ebd., 322f.
- Leys, Roger, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, ML.T 49, Brüssel/Paris 1951.
- Lichtenberger, Hermann, *Studien zum Menschenbild in den Texten der Qumrangemeinde*, StUNT 15, Göttingen 1980.
- Lichtenstein, Max, *Das Wort עֲלִי in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes עֲלִי*, Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums 4/576, Berlin 1920.
- Lietzmann, Hans, *Geschichte der Alten Kirche*, AKG 8, 4./5. Aufl. Berlin 1975/Nachdr. Berlin/New York 1999 (danach zit.).
- *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, 3. Aufl. Berlin 1955/Nachdr. Berlin 1967 (danach zit.).
- *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archaeologische Studien*, AKG 1, 2. Aufl. Berlin/New York 1927.
- Lieu, Judith, *The 'Attraction of Women' in/to Early Judaism and Christianity. Gender and the Politics of Conversion: dies., Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, *Studies of the New Testament and its World*, London/New York 2002, 83-99.
- Lilla, Salvatore R.C., *Neuplatonisches Gedankengut in den „Homilien über die Seligpreisungen“ Gregors von Nyssa*, SVigChr 68, Leiden/Boston 2004.
- Lindemann, Andreas, Art. Recht. V. Neues Testament: in: RGG⁴ 7 (2004) 91f.
- Lips, Hermann von, *Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium. Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses*: EvTh 50 (1990) 296-311.
- Lloyd, Geoffrey E.R., *Science, Folklore, and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge 1983.
- Locher, A., Art. Gut, das Gute, das Gut II. Der Begriff des Guten von Cicero bis Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita: HWP 3 (1974) 946-951.
- Loenen, Johannes Hubertus Mathias Marie, *De νοῦς in het systeem van Plato's Philosophie. Onderzoekingen betreffende de verhouding nous-psyche. De ontwikkeling der teleologische natuurverklaring en haar plaats in het systeem*, Amsterdam 1951.
- Löhken, Henrik, *Ordines dignitatum. Untersuchungen zur formalen Konstituierung der spätantiken Führungsschicht*, KHAB 30, Köln/Wien 1982.

- Lohmann, Friedrich, Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte, TBT 116, Berlin/New York 2002.
- Löhr, Max, Das Asylwesen im Alten Testament, Halle 1930.
- Löhr, Winrich A., Die Auslegung des Gesetzes bei Markion, den Gnostikern und den Manichäern, Stimuli. FS E. Dassmann, JAC.E 23, Münster 1996, 77-95.
- Basilides und seine Schule, WUNT 83, Tübingen 1996.
- Lohse, Eduard, Imago Dei bei Paulus: W. Matthias/E. Wolf (Hg.), Libertas Christiana, FS Friedrich Delekat, BEvTh 26, München 1957, 122-135.
- Art. *προσωποληψία*: ThWNT 6 (1959), 780f.
- Art. *ψυχή* C. Judentum: ThWNT 9 (1973) 629-635.
- Loi, Vincenzo, Il concetto di „iustitia“ e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio: Sal. 28 (1966) 583-624.
- Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno, Zürich 1970.
- Lona, Horacio E., Die dem Apologeten Athenagoras von Athen zugeschriebene Schrift „De resurrectione mortuorum“ und die altchristliche Auferstehungsapologetik: Sal. 52 (1990) 525-578.
- Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras: VigChr 42 (1988) 352-363.
- Eschatologie im Neuen Testament: Brian Daley/Joseph Schreiner/Horacio E. Lona, Eschatologie in der Schrift und Patristik, HDG 4.7a, Freiburg/Basel/Wien 1986, 44-83.
- Ps. Justin „De resurrectione“ und die altchristliche Auferstehungsapologetik: Sal. 51 (1989) 691-768.
- Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie, BZNW 66, Berlin/New York 1993.
- Loofs, Friedrich, Theophilus von Antiochien *adversus Marcionem* und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU 46/2, Leipzig 1930.
- Lorenz, Günther, Die Einstellung der Griechen zum Tier. Ihre Entwicklung von Homer bis Theophrast mit einem Ausblick auf das frühe Rom, Diss. Innsbruck 1972 (*non vidi*).
- Loretz, Oswald, Götter—Ahnen—Könige als gerechte Richter. Der „Rechtsfall“ des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten, AOAT 290, Münster 2003.
- Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis, SBS 32, Stuttgart 1968.
- Louth, Andrew, Art. Plato/Platonismus III. Christlicher Platonismus: TRE 26 (1996) 702-707.
- Lovejoy, Arthur O./Boas, George, Primitivism and Related Ideas in Antiquity, A Documentary History of Primitivism and Related Ideas 1, Baltimore 1935.
- Luck, Georg, Art. Humor: RAC 16 (1994) 753-773.
- Luck, Ulrich, Gerechtigkeit in der Welt—Gerechtigkeit Gottes: WuD.NF 12 (1973) 71-89.
- Neutestamentliche Perspektiven zu den Menschenrechten: Jörg Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 19-38.
- Ludolphy, Ingetraut, Art. Frau V. Alte Kirche und Mittelalter: TRE 11 (1983) 436-441.
- Luf, Gerhard, Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 119-137.
- Lührmann, Dieter, Ethik in der Bibel und im frühen Christentum 1. Altes Testament—Neues Testament: Stephan H. Pfürtnner/Dieter Lührmann/Adolf Martin Ritter, Ethik in der europäischen Geschichte 1. Antike und Mittelalter, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 97-115.
- Art. Gerechtigkeit III. Neues Testament: TRE 12 (1984) 414-420.
- Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden: WuD.NF 13 (1975) 53-83.

- Luker, Ralph E., Art. Sklaverei IV. Kirchengeschichtlich: RGG⁴ 7 (2004) 1385-1387.
- Lutz, Cora E., Musonius Rufus. The Roman Socrates: YCS 10 (1947) 3-147.
- Luz, Ulrich, Christus mit der Dornenkrone (Mt 27,27-31), in: Ingo Baldermann (Hg.), Menschenwürde, hg. in Verbindung mit Paul D. Hanson, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 95-115.
- Maass, Ernst, Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München 1895.
- Madec, Goulven, Saint Ambroise et la philosophie, EAUG, Paris 1974.
- Maerz, Friedrich Martin, Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa, Diss. München 1959.
- Magris, Aldo, Augustins Prädestinationslehre und die manichäischen Quellen: Johannes van Oort (Hg.), Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies, Leiden 2001, NHS 49, 148-160.
- Mahlmann, Theodor, Art. Prädestination VI. Systematisch-Theologisch: TRE 27 (1997) 156-160.
- Maier, Bernhard, Art. Reinheit I. Religionsgeschichtlich: TRE 28 (1997) 473-477.
- Maier, Franz Georg, Augustin und das antike Rom, TBAW 39, Stuttgart 1955.
- Maier, Hans, Welt ohne Christentum. Was wäre anders? Herder Spektrum 4945, 2. Aufl. Freiburg 2000.
- Maier, Jakob, Art. Bild Gottes III. Talmudisches und nachtalmudisches Judentum: TRE 6 (1980) 502-506.
- Manetti, Giovanni, Theories of Sign in Classical Antiquity, Bloomington/Ind. 1993 (Orig.-Ausg. Le teorie del segno nell'antichità classica, Mailand 1987).
- Mantovani, Mauro, Bellum iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit, GWZ 77, Bern/New York 1990.
- Marenbon, John, From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre, CSMLT 3.R. 15, Cambridge 1981.
- Maritain, Jacques, The Rights of Man and Natural Law, New York 1943.
- Maritano, M., Tematiche di studio e appunti bibliografici su „Donna e matrimonio“ (sec. II-III): Sal. 59 (1997) 315-335.
- Markschies, Christoph, Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition, Michael Erler (Hg.), Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September – 3. Oktober 1998 in Würzburg, Philosophie der Antike 11, Stuttgart 2000, 190-217.
- Fund eines spätantiken Helms mit Christogramm: ZAC 2 (1998) 161.
- Gibt es eine einheitliche „kappadozische Trinitätstheologie“? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie: ders., Alta Trinita Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie, Tübingen 2000, 196-237.
- Die Gnosis, C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2173, München 2001.
- Gott und Mensch nach Origenes: Albert Raffelt (Hg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann, 2. Aufl. Freiburg 2001, 97-111.
- Art. Innerer Mensch: RAC 18 (1998) 266-312.
- Neue Forschungen zur sogenannten „Traditio Apostolica“: Robert S. Taft/Gabriele Winkler (Hg.), Acts of the International Congress „Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)“, Rome, 25-29 September 1998, OChrAn 265, Rom 2001, 583-598.
- Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, *haer.* I 30,15 und Tertullian, *Val.* 4,2: VigChr 51 (1997) 179-187.
- Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“: ZKG 105 (1994) 1-34.
- Art. Valentin/Valentinianer: TRE 34 (2002) 495-500.
- Die valentinianische Gnosis und Marcion. Einige neue Perspektiven: Gerhard May/Katharina Greschat (Hg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, TU 150, Berlin 2002, 159-175.
- Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.

- Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte: Wolfram Kinzig/Christoph Marksches/Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Berlin/New York 1999, 1-74.
- Marshall, Sophie S., *Δίψυχος*: A Local Term?: StEv 6 = TU 112 (1973) 348-351.
- Marti, Karl, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des Vorderen Orients*, KHC, Tübingen 1906.
- Mathewes, Charles T., *Evil and the Augustinian Tradition*, Cambridge 2001.
- Matthews, Gareth, *Internalist Reasoning in Augustine for Mind-Body-Dualism*: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2000, 133-145.
- Maurer, Christian, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, AThANT 18, Zürich 1949.
- May, Gerhard, Art. Eschatologie V. Alte Kirche: TRE 10 (1982) 299-305.
- Marcion ohne Harnack: ders./Katharina Greschat (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung*, TU 150, Berlin 2002, 1-7.
- Ein neues Marcionbild?: ThR 51 (1986) 404-413.
- Art. Schöpfung V. Alte Kirche: TRE 30 (1999) 296-299.
- Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*, AKG 48, Berlin 1978.
- Mayer-Maly, Theo, Art. *Aequitas*: KP 1 (1979) 97f.
- Mayer, Augustinus, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, StAns 15, Rom 1942.
- Mazzanti, Angela Maria, *La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*: SMSR 53 (1987) 165-183.
- McLaren, Angus, *A History of Contraception. From Antiquity to the Present Day*, Oxford 1990.
- Medick, Hans, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, KSGW 5, 2. Aufl. Göttingen 1981.
- Meeks, Wayne A., *The Image of the Androgyne. Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*: HR 13 (1974) 165-208.
- Mehl, Roger, Art. Freiheit V. Ethisch: TRE 11 (1983) 511-533.
- Meissner, Henriette M., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et resurrectione*, Patrologia 1, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1991.
- Merkel, Helmut, Art. Gerechtigkeit IV. Alte Kirche: TRE 12 (1984), 420-424.
- Merki, Hubert, Art. Ebenbildlichkeit: RAC 4 (1959) 459-479.
- *ὁμοίωσις Θεῷ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, *Paradosis* 7, Freiburg/Schweiz 1952.
- Meyer, Adolf, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro-Makrokosmos*, Diss. Bern 1900 (*non vidi*).
- Meyer, Cornelius, *Aurelius Augustinus*: GK 2 (1984) 179-214.
- Meyer, Rudolf, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie. Rabbinische Vorstellungen vom Werden des Menschen*, BWANT 74, Stuttgart 1937.
- Meyer-Blanck, Michael, *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, TB 97, Gütersloh 2001.
- Michaelis, Wilhelm, Art. *μυέομαι, μυητής, συμμυητής*: ThWNT 4 (1942) 661-678.
- Michel, Albert, Art. Traducianisme: DThC 15,1 (1946) 1350-1365.
- Mildenberger, Friedrich, *Das Leiden Christi und das Leiden des Christen*: Hans Schulze (Hg.), *Der leidende Mensch*, Neukirchen-Vluyn 1974, 115-127.
- Miller, E., *Inscriptions grecques découvertes en Égypte*: RAr 3.Ser. 2 (1883) 181-184.
- Mitevski, Vitomir, *The Idea of Soul in Homer and Heraclitus*: ZAnt 50/1-2 (2000), 159-167.

- Mittelstraß, Jürgen, Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962.
- Mohlberg, Leo Cunibert/Eizenhöfer, Leo/Siffrin, Petrus, Sacramentarium Veronense, RED.F 1, Rom 1956.
- Möller, Joseph, Art. Mensch I. Zum philosophischen Begriff des Menschen: SM 3 (1969) 395-401.
- Mohrmann, Christine, Liturgical Latin. Its Origins and Character, Washington D.C. 1957/London 1959.
- Das Sprachproblem in der frühchristlichen Mission, in: ZMR 38 (1954), 103-111.
- Mojsisch, Burkhard/Jeck, Udo Reinhold/Pluta, Olaf, Art. Seele II. Mittelalter: HWP 9 (1996) 12-22.
- Monnerjahn, Engelbert, Giovanni Pico Della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, VIEG 20, Wiesbaden 1960.
- Montserrat, Dominic (Hg.), Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity, London/New York 1998.
- Moreau, Jacques, Art. Eusebius von Cäsarea: RAC 6 (1966) 1052-1088.
- Morgan, Wendy Reid, Constructing the Monster. Notions of the Monstrous in Classical Antiquity, Diss. Deakin University 1984 (*non vidi*).
- Moroziuk, Russel P., Origen and the Nicene Orthodoxy: Robert J. Daly (Hg.), Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 488-496.
- Moulin, Léo, Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 16-30.
- Moulinier, Louis, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote, EcC 12, Paris 1952.
- Mratschek, Sigrid, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Hypomnemata 134, Göttingen 2002.
- Mühlenberg, Ekkehard, Art. Basilides: TRE 5 (1980) 296-301.
- Müller, Karlheinz, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse: Die Frau im Urchristentum, QD 95, Freiburg 1983, 263-319.
- Müller, Michael, Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien: ZNW 25 (1926) 177-236.
- Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg 1954.
- Müller, Ulrich B., Art. Krankheit III. Neues Testament: TRE 19 (1990) 684-686.
- Muckle, Joseph Thomas, The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God: MS 7 (1945) 55-84.
- Mundle, Ilsemarie, Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum: JAC 22 (1979) 61-69.
- Munier, Charles, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert), TC 6, Zürich 1987.
- Müri, Walter, Melancholie und schwarze Galle: MH 10 (1953) 21-38 = Hellmut Flashar (Hg.), Antike Medizin, WdF 221, Darmstadt 1971, 165-191.
- Muth, Robert, Art. Kastration: RAC 20 (2004) 285-342.
- Nagel, William, Art. Exorzismus II. Liturgiegeschichtlich, TRE 10 (1982) 750-756.
- Geschichte des christlichen Gottesdienstes, SG 1202, Berlin 1970.
- Nahmani, Hayim Simha, Human Rights in the Old Testament, Tel Aviv 1964.
- Nardi, Enzo, Procurato aborto nel mondo greco romano, Mailand 1971.
- Naubin, Pierre, Divorce et remariage chez saint Épiphan: VigChr 37 (1983) 157-183.
- Art. Hieronymus: TRE 15 (1986) 304-315.

- Needham, Joseph, A History of Embryology, History, Philosophy and Sociology of Science. Classics, Staples and Precursors, 2. Aufl. Cambridge/New York 1959.
- Nestle, Dieter, Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament, HUTH 6, Tübingen 1967.
- Art. Freiheit: RAC 8 (1972) 269-306.
- Nestle, Wilhelm, Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Ph.S 31/1, Leipzig 1938.
- Nettesheim, Martin, Die Garantie der Menschenwürde zwischen metaphysischer Überhöhung und bloßem Abwägungstopos: AÖR 130 (2005) 71-113.
- Neudecker, Reinhard, Art. Mensch III. Judentum: TRE 22 (1992) 474-481.
- Neumann, Josef, Behinderung: NTA 2 (2005) 70-72.
- Besessenheit: NTA 2 (2005) 73-76.
- Neunheuser, Burkhard, Die These von der Mysteriengegenwart in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58: Stephan Haering (Hg.), In unum congregati. FS Augustinus Kardinal Mayer, Metten 1991, 317-338.
- Newmyer, Steven N., Philon on Animal Psychology. Sources and Moral Implications: Samuel Kottke/Manfred Horstmannshoff/Gerhard Baader/Gary Frengren (Hg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature, Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996, Pantaleon Reeks 33, Rotterdam 2000, 143-155.
- Niebergall, Alfred, Art. Agende: TRE 1 (1977) 755-784 und TRE 2 (1978) 1-91.
- Niederwimmer, Kurt, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, FRLANT 113, Göttingen 1975.
- Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, TBT 11, Berlin 1966.
- Die Didache, KAV 1, 2. Aufl. Göttingen 1993.
- Nickel, Diethard, Untersuchungen zur Embryologie Galens, SGKA(B) 27, Berlin 1989.
- Nippel, Wilfried, Art. Anthropologie: DNP 1 (1996) 740-744.
- Nipperdey, Hans Carl, Die Würde des Menschen I, 1-3: Franz L. Neumann/Hans Carl Nipperdey/Ulrich Scheuner (Hg.), Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte, Bd. 2, Berlin 1954, 1-11.
- Nitschke, August, Das Tier in der Spätantike, im Frühen und Hohen Mittelalter: Paul Münch/Rainer Walz (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, 2. Aufl. Paderborn/München/Wien/Zürich 1999, 227-245.
- Noel, Virginia L., Nourishment in Origen's *On Prayer*: Robert J. Daly (Hg.), Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 481-487.
- Noethlichs, Karl Leo, Die „Christianisierung“ des Krieges vom spätantiken bis zum frühmittelalterlichen und mittelbyzantinischen Reich: JAC 44 (2001) 5-22.
- Art. Krieg: RAC 21 (erscheint 2006; *non vidi*).
- Die Christen und der Staat: Die historische Entwicklung vom 1. bis 5. Jh. in: Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt 16.12.83-11.3.84, Frankfurt 1983, 1-8.
- Noonan, John T., Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists, Cambridge. Mass. 1965.
- Norelli, Enrico, Marcion. Ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie? : Gerhard May/Katharina Greschat (Hg.), Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung, TU 150, Berlin 2002, 113-130.
- Normann, Friedrich, Teilhabe. Ein Schlüsselwort der Vätertheologie, MBTh 42, Münster 1978.
- O'Daly, Gerard James Patrick, Augustine's Philosophy of Mind, Berkeley/Los Angeles 1987.
- Oesterle, Hans J., Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa. Zur Interpretation seiner Schrift ‚De Hominis Opificio‘: Hermes 113 (1985) 101-114.
- Ogushi, Motosuke, Ist nur das Herz die Mitte des Menschen?: Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 42-47.

- Oldenziel, Ruth, *The Historiography of Infanticide in Antiquity. A Literature Stillborn*: Josine Blok/Peter Mason (Hg.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, 87-107.
- Olivar, Alexandre, *La predicación cristiana antigua*, BHer.TF 189, Barcelona 1991.
- O'Meara, Dominic J., Plotinus. *An Introduction to the Enneads*, Oxford 1993.
- Orbán, Arpad P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, GCP 4, Nijmegen 1970.
- Orphanos, Markos A., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athen 1975.
- Osborn, Eric, *Justin Martyr and the Logos Spermatikos*: StMiss 42 (1993) 143-159.
- Östreich, Gerhard, *Geschichte der Menschenrechte, Zur Politik und Zeitgeschichte* 11, 2. Aufl. 1978.
- , *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5. Aufl. Berlin 1974.
- Okayama, Kotaro, *Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems*, TBT 30, Berlin/New York 1977.
- Orth, Emil (Hg.), *Nemesios von Emesa. Anthropologie*, eingel. u. übers., Maria-Martental 1925.
- Oser-Grote, Carolin, *Medizinische Schriftsteller: Klaus Döring/Hellmut Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike 2/1. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel 1998.
- , *Virtus Romana und Virtus Christiana. Die Rezeption und Transformation eines römischen Wertbegriffs bei Prudentius: Therese Fuhrer/Michael Erler (Hg.), Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25.9.1997*, Stuttgart 1999, 214-228.
- Otis, Brooks, *Cappadocian Thought as a Coherent System*: DOP 12 (1958) 97-124.
- Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3/2, Stuttgart 1994.
- Otto, Stephan, *Natura und dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, MThS.S 19, München 1960.
- Otto, Walter, *Art. Fides*: PRE 12 (1909) 2281-2286.
- Overbeck, Franz, *Ueber das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche*: ders., *Studien zur Geschichte der Alten Kirche* 1, Chemnitz 1875/Nachdr. Libelli 155, Darmstadt 1965, 158-230.
- Pagels, Elaine, Adam, Eva und die Schlange. *Die Geschichte der Sünde*, Reinbek 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, KVR 1139, 8. Aufl. Göttingen 1995.
- Papadi, Stella, *Die Deutung der Affekte bei Aristoteles und Poseidonios. Ein Vergleich*, EHS.KSL 90, Frankfurt/Berlin/Bern/Brüssel/New York/Oxford/Wien 2004.
- Pape, Wilhelm/Benseler, Gustav Eduard, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3. Aufl. Braunschweig 1863/Neudr. Graz 1959.
- Parker, Robert C. T., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, 2. Aufl. Oxford 1996.
- , *Sex, Women, and Ambiguous Animals*: Phron. 29 (1984) 174-187.
- Patschovsky, Alexander, *Toleranz im Mittelalter. Idee und Wirklichkeit*: ders./Harald Zimmermann (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998, 391-402.
- Patterson, Lloyd G., *Methodius on Origen in De Creatis*: Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 497-508.
- Patterson, Orlando, *Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte*: Olwen Hufton (Hg.), *Menschenrechte in der Geschichte. The Oxford Amnesty Lectures 1994*, 2. Aufl. Frankfurt 1999, 140-193.
- Paulsen, Henning, *Einheit und Freiheit der Söhne Gottes*. Gal 3,26-29: ZNW 71 (1980) 74-95.
- Payne, George, *The Child in Human Progress*, New York 1916.
- Pearson, B.A., *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism*: SBL.DS 12, Missoula 1974.

- Pelikan, Jaroslav, The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa: Philip J. Hefner (Hg.), *The Scope of Grace. Essays on Nature and Grace*, FS J. Sittler, Philadelphia 1964, 79-97.
- Pellegrino, Michele, Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo intorno all'anima e alla risurrezione: RFNS 30 (1938) 437-474.
- Perler, Othmar, Art. Arkandisziplin: RAC 1 (1950) 667-676.
- Perlitt, Lothar, Der Mensch nach der Offenbarung des Alten Testaments: Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus. 3. Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, ÖRB 26, Korntal 1974, 7-20.
- Perrin, Michel, L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance. 250-325, ThH 59, Paris 1981.
- Perrin, Nicholas, Thomas and Tatian. The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron, *Academia Biblica* 5, Atlanta 2002.
- Petersen, William L., Art. Tatian: TRE 32 (2001) 655-659.
- Peterson, Erik, Εἰς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, FRLANT 41, Göttingen 1926.
- Pförtner, Stephan H., Die Entfaltung des hellenistischen Ethik-Paradigmas durch Aristoteles: Stephan H. Pförtner/Dieter Lührmann/Adolf Martin Ritter, *Ethik in der europäischen Geschichte 1. Antike und Mittelalter*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 40-96.
- , Ethik in der griechischen Antike: Stephan H. Pförtner/Dieter Lührmann/Adolf Martin Ritter, *Ethik in der europäischen Geschichte 1. Antike und Mittelalter*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 16-39.
- Philipp, Wolfgang, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, FSThR 3, Göttingen 1957.
- Piètri, Charles/Piètri, Luce, Das Entstehen der einen Christenheit (250-430), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur* 2, hg. von Norbert Brox, Freiburg 1996.
- Pietzcker, Frank, Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte, *Studienbücher Politik*, Frankfurt 1981.
- Pilch, John, Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology, Minneapolis 2000.
- Plessner, Helmuth, Art. Anthropologie II. Philosophisch: RGG³ 1 (1957) 410-414.
- Pochoshajew, Igor, Die Seele bei Plato, Plotin, Porphyri und Gregor von Nyssa. Erörterung des Verhältnisses von Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa, *Patrologia* 12, Frankfurt 2004.
- Pohlentz, Max, Der hellenische Mensch, Göttingen 1947.
- , Griechische Freiheit. Wesen und Wert eines Lebensideals, Heidelberg 1955.
- , Paulus und die Stoa: ZNW 42 (1949) 69-104 = Libelli 101, Darmstadt 1964 (danach zit.).
- , Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 7. Aufl. 1992.
- Pöhlmann, Egert, Der Mensch—das Mängelwesen?: AKuG 52 (1970) 297-312.
- Porter, Jean, Art. Tugend: TRE 34 (2002) 184-197.
- Pöschl, Viktor, Der Begriff der Würde im antiken Rom und später, SHAW.PH 1989/3, Heidelberg 1989.
- , Art. Würde I. Würde im antiken Rom: GGB.StA 7 (1992) 637-645.
- Pouderon, Bernard, Apologetica. Encore sur l'authenticité du *De resurrectione* d'Athénagore: RSR 67 (1993) 23-40; 68 (1994); 69 (1995); 70 (1996).
- , Athénagore d'Athènes Philosophe chrétien, ThH 82, Paris 1989.
- , L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore: VigChr 40 (1986) 226-244.
- Power, Kim, Philosophy, Medicine and Sexual Gender in Ambrose of Milan: Tom W. Hillard/R. A. Kearsley/C.E.V. Nixon/Alanna M. Nobbs (Hg.), *Ancient History in a Modern University 2. Early Christianity, Late Antiquity and beyond*, FS Edwin Judge, Grand Rapids 1998, 379-390.
- , Veiled Desire. Augustine's Writing on Women, London 1995.

- Praechter, Karl, Die Philosophie des Altertums, Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie 1, 16. Aufl. Berlin 1967.
- Preisker, Herbert, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt, NSGTK 23, Berlin 1927.
- Art. ἐνείκετα: ThWNT 2 (1935) 585-587.
- Prenter, Regin, Art. Anthropologie IV. Dogmatisch: RGG³ 1 (1957) 420-424.
- Prete, Serafino, Der geschichtliche Hintergrund zu den Werken des Laktanz: Gym. 63 (1956) 365-382.486-509.
- Prinzing, Günther, Art. Sklaverei V. Byzanz: DNP 11 (2001) 630-632.
- Prostmeier, Ferdinand R., Der Barnabasbrief, KAV 8, Göttingen 1999.
- Punt, Jozef, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, ASE 26, Paderborn u.a. 1987.
- Puzicha, Michaela, *Christus peregrinus*. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche, MBTh 47, Münster 1979.
- Quasten, Johannes, Patrology II. The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Utrecht/Antwerpen 1953.
- Quispel, Gilles, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition: ErJb 22 (1953) 195-234.
- Rad, Gerhard von, Art. εἰκὼν A. Das Bilderverbot im AT: ThWNT 2 (1935) 378-380.
- Art. εἰκὼν D. Die Gottesebenbildlichkeit im AT: ThWNT 2 (1935) 387-390.
- Rahner, Hugo, Das Menschenbild des Origenes: ErJb 15 (1947) 197-248.
- Rahner, Karl, Art. Anthropologie. Theologische Anthropologie: LThK2 1 (1957) 618-627.
- Art. Mensch III. Zum theologischen Begriff des Menschen: SM 3 (1969) 407-417.
- Ramsey, John T., Sallust's *Bellum Catilinae*, ed. with introd. and commentary, American Philological Association Textbook Series 9, Chico 1984.
- Rapp, Christof/Horn, Christoph, Art. Vernunft; Verstand II. Antike: HWP 11 (2001) 749-764.
- Rawson, Elizabeth, *Roman Culture and Society*, Oxford 1991.
- Rebenich, Stefan, *Viri nobiles, viri disert, viri locupletes*: Angelika Dörfler-Dierken/Wolfram Kinzig/Markus Vinzent (Hg.), Christen und Nichtchristen in der Spätantike, Neuzeit und Gegenwart. Beginn und Ende des Konstantinischen Zeitalters. Akten des Internationalen Forschungskolloquiums zum 65. Geburtstag von Adolf Martin Ritter, Cambridge/Mandelbachtal 2001, 61-80.
- Reiner, Hans, Antike und christliche Naturrechtslehre. Zu Flückigers „Geschichte des Naturrechts“: ARSP 41 (1955) 528-561.
- Ethik und Menschenbild: ZEE 2 (1958) 284-295.
- Art. Gut, das Gute, das Gut I.: HWP 3 (1974) 937-946.
- Reinhardt, Karl, *Kosmos und Sympathie*, München 1926/Nachdr. Hildesheim/New York 1976 (danach zit.).
- Art. Poseidonos: PRE 22 (1953) 558-826.
- Reitzenstein, Richard, *Poimandres*. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904/Nachdr. Darmstadt 1966.
- Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907.
- Renaud, François, Art. Tugend: DNP 12/1 (2002) 894-896.
- Rendtorff, Rolf, Die sündige *naefes*: Frank Crüsemann/Christof Hardmeier/Rainer Kessler (Hg.), Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS Hans Walter Wolff, München 1992, 211-220.
- Rendtorff, Trutz, Freiheit und Recht des Menschen. Theologische Überlegungen zur Erklärung der Menschenrechte: LR 18 (1968) 215-227.
- Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 93-118.
- Rengstorff, Karl Heinrich, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit, SGFWM 30, Münster 1953.

- Die neutestamentlichen Mahnungen an die Frau, sich dem Manne unterzuordnen: *Verbum Domini manet in aeternum*. FS Otto Schmitz, Witten 1953, 131-145.
- Reventlow, Henning Graf, *Der Eifer um Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament und die theologische Frage nach dem Recht im Zusammenhang mit der heutigen Menschenrechtsdiskussion*: Jörg Baur/Leonhard Goppelt/Georg Kretschmar (Hg.), *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, Stuttgart 1973, 57-84.
- *Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments*, BEvTh 58, München 1971.
- Richard, Anne, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, EAug 169, Paris 2003.
- Richter Reimer, Ivoni, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.
- Ricken, Friedo, Art. Naturrecht I: TRE 24 (1994) 132-153.
- Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden, *Beiträge zur Friedensethik* 1, Barsbüttel 1988.
- Art. Seele I. Antike: HWP 9 (1996) 1-11.
- Art. Unsterblichkeit II. Griechische und Römische Antike: HWP 11 (2001) 276-281.
- Riddle, John M., *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, Mass. 1992.
- *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Mass./London 1997.
- Riedweg, Christoph, Art. Iustinus Martyr II. Pseudo-justinische Schriften: RAC 19 (2001) 848-873.
- Rief, Josef, *Der Ordo-begriff des jungen Augustinus*, AMT 2, Paderborn 1962.
- Riley, Hugh M., *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, SCA 17, Washington 1974.
- Ringeling, Hermann, Art. Frau IV. Neues Testament: TRE 11 (1983) 431-436.
- Risch, Fanz Xaver, Gregor von Nyssa. Über das Sechstageswerk. Verteidigungsschrift an seinen Bruder Petrus, eingell., übers. und komm., BGL 49, Stuttgart 1999.
- Rist, John M., Platonian Soul, Aristotelian Form, Christian Person: Jan Assmann/A.I. Baumgarten/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, SHR 78, Leiden/Boston/Köln 1998, 347-362.
- Plotinus. *The Road to Reality*, Cambridge 1967.
- Ritter, Adolf Martin, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, FKDG 25, Göttingen 1972.
- *Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa*: ZKG 86 (1975), 1-25 = ders., *Charisma und Caritas. Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche*, Göttingen 1993, 283-307.
- *Ethik in der Bibel und im frühen Christentum 2. Frühes Christentum. Das Beispiel der Eigentumsfrage*: Stephan H. Pfürner/Dieter Lührmann/Adolf Martin Ritter, *Ethik in der europäischen Geschichte 1. Antike und Mittelalter*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, 116-133.
- *John Chrysostom as an Interpreter of Pauline Social Ethics*: William S. Babcock (Hg.), *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas 1990, 183-192.360-369.
- Ritter, Gerhard, *Die Menschenrechte und das Christentum*: ZW 21 (1949) 1-12.
- *Ursprung und Wesen der Menschenrechte: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, WdF 11, Darmstadt 1964, 202-237.
- Ritter, Joachim, „Naturrecht“ bei Aristoteles. Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts, *Res Publica. Beiträge zum öffentlichen Recht* 6, Stuttgart 1961 = ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt 1969, 133-179 (danach zit.).
- Robertson, Noel, *Myth, Ritual and Livelihood in Early Greece*: Morris Silver (Hg.), *Ancient Economy. East and West*, Maryland 1991, 3-34.

- Robinson, H.Wh., The Hebrew Conception of Corporate Personality: BZAW 66 (1936) 49-61.
- Robinson, John A.T., The Body. A Study in Pauline Theology, London 1952.
- Robinson, T. M., The Defining Features of Mind-Body-Dualism in the Writings of Plato: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000, 37-55.
- Robinson, William C., The Exegesis on the Soul: NT 12 (1970) 102-117.
- Roch, Etienne Jean Joseph Sérée de, Tébessa, antique Théveste, Algier 1952
- Röhser, Günter, Art. Prädestination: I. Biblisch: RGG⁴ 6 (2003) 1524-1526.
- Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie, TANZ 14, Tübingen 1994.
- Rordorf, Willy, The Eucharist of the Early Christians, New York 1978.
- Roloff, Dietrich, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, UALG 4, Berlin 1970.
- Roloff, Jürgen, Jesus, Wissen in der Beck'schen Reihe 2142, 2. Aufl. München 2002.
- Rottzoll, Dirk U., „...ihr werdet sein wie Gott, indem ihr ‚Gut und Böse‘ kennt“: ZAW 102 (1990) 385-391.
- Rousseau, Philip, Basil of Caesarea, The Transformation of the Classical Heritage 20, Berkeley 1994.
- Rousselle, Aline, Porneia. On Desire and the Body in Antiquity, Oxford 1988.
- Rudolph, Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, UTB 1577, 3. Aufl., Göttingen 1990/Nachdr. 1994.
- Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus: Kairos 9 (1967) 105-122 = ders. (Hg.), Gnosis und Gnostizismus, WdF 262, Darmstadt 1975, 768-797 (danach zit.).
- Runia, David T., God and Man in Philon of Alexandria: JTS 39 (1988) 48-75 = ders., Exegesis and Philosophy. Studies on Philon of Alexandria, CStS, London 1990, XI.
- Philon of Alexandria. An Annotated Bibliography 1987-1996, SVigChr 57, Leiden/Boston/Köln 2000.
- Philon of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary, Leiden/Boston/Köln 2001.
- Rüpke, Jörg, Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990.
- Rüsche, Franz, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers, SGKA.E 5, Paderborn 1930.
- Rüterswörden, Udo, *dominium terrae*. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung, BZAW 215, Berlin/New York 1993.
- Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22, BBB 65, Frankfurt 1987.
- Salomon, Max, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Nebst einem Anhang über den Begriff des Tauschgeschäftes, Leiden 1937.
- Salzmann, Jörg Christian, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, WUNT 59, Tübingen 1994.
- Sand, Alexander, Art. Mensch II. Zum Menschenbild der Schrift: SM 3 (1969) 401-407.
- Sander, Otto, Leib—Seele—Dualismus im Alten Testament?: ZAW 77 (1965) 329-332.
- Sassi, Maria Michela, The Science of Man in Ancient Greece, Chicago/London 2001 (Orig.-Ausg.: La scienza dell'uomo nella Grecia antica, Turin 1988).
- Sawicki, Franz, Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum, VGG 1906, Köln 1906.
- Sawyer, Deborah F., Women and Religion in the First Christian Centuries, Religion in the First Christian Centuries 1, London/New York 1996.
- Schachter, Albert, Art. Charites: DNP 2 (1997) 1102f.

- Schäfer, Christian, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg 2002.
- Schäfer, Daniel, Art. Geburtenregelung: Karl-Heinz Leven (Hg.), *Antike Medizin. Ein Lexikon*, München 2005, 329-331.
- Scharbert, Josef, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, SBS 19, 2. Aufl. Stuttgart 1967.
- Art. Gerechtigkeit I. Altes Testament: TRE 12 (1984) 404-411.
- Art. Krankheit II. Altes Testament: TRE 19 (1990) 680-683.
- Scheffczyk, Leo, *Das Ebenbild Gottes im Menschen. Würde und Freiheit*: W. Leisner (Hg.), *Die Menschenrechte*, Wien 1966.
- Einführung in die Schöpfungslehre, 3. Aufl. Darmstadt 1987.
- *Schöpfung und Vorsehung*, HDG 2.2a, Freiburg/Basel/Wien 1963.
- Scheler, Max, *Mensch und Geschichte*, Schriften der Neuen Schweizer Rundschau, Zürich 1929.
- *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 16. Aufl. Bonn 2005.
- Schekle, Karl Hermann, Art. Bruder: RAC 2 (1954) 631-640.
- Schenke, Hans-Martin, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Göttingen 1962.
- Schenke, Ludger/Broer, Ingo/Hoppe, Rudolf, *Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004.
- Schibli, Hermann S., Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul: Robert J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, Boston College, 14-18 August 1989, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 105, Leuven 1992, 381-394.
- Schilling, Harald, *Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, HAPhG 22, Tübingen 1930.
- Schindler, Alfred, Art. Gnade B.IV. Patristische Literatur seit Irenäus: RAC 11 (1981) 386-446.
- Schipperges, Heinrich, Art. Krankheit IV. Alte Kirche: TRE 19 (1990) 686-689.
- *Krankheit und Kranksein im Spiegel der Geschichte*, Schriften der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 5, Berlin 1999.
- Schlink, Edmund, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes: Edmund Schlink/Hermann Volk (Hg.), Pro Veritate. Ein theologischer Dialog*, FS Lorenz Jaeger/Wilhelm Stählin, Münster/Kassel 1963, 1-23.
- Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927.
- Schmid, Hans Heinrich, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, BHT 40, Tübingen 1968.
- Schmid, Wolfgang, Art. Epikur: RAC 5 (1962) 681-819.
- *Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus: Hermeneia*, FS Otto Regenbogen, Heidelberg 1952, 163-182.
- Schmidt, Karl Ludwig, *Homo Imago Dei im Alten und Neuen Testament*: ErJb 15 (1947) 149-195.
- Schmidt, Paul Gerhard, *Mittelalterlicher Humanismus: Humanismus in Europa*, Stiftung „Humanismus Heute“ (Hg.), *Humanismus in Europa*, BAW.NF 2/103, Heidelberg 1998, 75-89.
- Schmidt, Werner H., *Anthropologische Begriffe im Alten Testament. Anmerkungen zum hebräischen Denken*: EvTh 24 (1964) 374-388 = ders., *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*, Bd. 2, hg. v. Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst, Neukirchen-Vluyn 1995, 77-91 (danach zit.).
- *Einführung in das Alte Testament*, 5. Aufl. Berlin/New York 1995.
- *Gotteserfahrung und „Ich“-bewußtsein im Alten Testament: Altes Testament. Forschung und Wirkung*. FS Henning Graf Reventlow, Frankfurt 1994, 199-218 = ders., *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens*, Bd. 2, hg. v. Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst, Neukirchen-Vluyn 1995, 92-111 (danach zit.).

- Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, WMANT 17, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1967.
- Was ist der Mensch? Anthropologische Einsichten des Alten Testaments: GuL 4 (1989) 111-129.
- Schmithals, Walter, Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse, BZNW 64, Berlin 1992, 386-404.
- Die theologische Anthropologie des Paulus, Stuttgart 1980.
- Schmitt, Carl, Die Tyrannei der Werte: ders./Eberhard Jüngel/Sepp Schelz, Die Tyrannei der Werte, Hamburg 1979, 9-45.
- Schmitt, T., Ambrosius, sein Werk *De officiis libri III* und die Stoa, Diss. Erlangen 1897.
- Schneemelcher, Wilhelm, Art. Epiphanius von Salamis: RAC 5 (1962) 909-927.
- Schneider, Katharina, Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung, Hereditas 14, Bonn 1999.
- Schnelle, Udo, Neutestamentliche Anthropologie. Ein Forschungsbericht: Wolfgang Haase (Hg.), Religion. Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament: ANRW 2,26,3 (1996) 2658-2714.
- Neutestamentliche Anthropologie. Jesus—Paulus—Johannes, BThSt 18, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Schnur, Roman (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, WdF 11, Darmstadt 1964, 202-237.
- Schockenhoff, Eberhard, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes, TTS 33, Mainz 1990.
- Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Welt der Theologie, Mainz 1996.
- Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Spätantike: Robert J. Daly (Hg.), Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 105, Leuven 1992, 284-295.
- Schoedel, William R., Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar, Hermeneia, München 1990.
- Art. Ignatius von Antiochien: TRE 16 (1987) 40-45.
- Schöllgen, Georg, Der Abfassungszweck frühchristlicher Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steimers: JAC 40 (1997) 55-77.
- Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie, JAC.E 26, Münster 1998.
- Art. Jungfräulichkeit: RAC 19 (2001) 523-592.
- Scholz, Udo W., Laktanz und die virtus des Lucilius: Wilhelm Blümer/Rainer Henke/Markus Mülke (Hg.), Alvarium, FS Christian Gnllka, JAC.E 33, Münster 2002, 303-312.
- Schoemann, Johann Baptist, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius: Schol. 16 (1941) 335-350.
- Gregor von Nyssas Anthropologie als Bildtheologie: Schol. 18 (1943) 31-53.175-200.
- Scholten, Clemens, Welche Seele hat der Embryo? Johannes Philoponos und die antike Embryologie: VigChr 59 (2005) 377-411.
- Schönberger, Rolf, Art. Summum bonum: HWP 10 (1998) 593-598.
- Schöpf, Bernhard, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins, Regensburg 1958.
- Schöpfli, Karin, Art. Seele II. Altes Testament: TRE 30 (1999) 737-740.
- Schottroff, Luise, Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers: Friedrich-Wilhelm Eltester (Hg.), Christentum und Gnosis, 1969, 65-97.
- Schrage, Wolfgang, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961.
- Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln: NTS 21 (1975) 1-22.
- Schreiner, Joseph, Eschatologie im Alten Testament: Brian Daley/Joseph Schreiner/Horacio E. Lona, Eschatologie in der Schrift und Patristik, HDG 4.7a, Freiburg/Basel/Wien 1986, 1-43.

- Schreiner, Klaus, „Tolerantia“. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus: Alexander Patschovsky/Harald Zimmermann (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*, VKAMAG 45, Sigmaringen 1998, 335-389.
- , Art. Toleranz I-X.XIV-XVI: GGB.StA 6 (2004) 445-494.524-605.
- Schrey, Heinz-Horst, Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?: ZEE 5 (1961) 339-358.
- Schubert, Venanz, Plotin. Einführung in sein Philosophieren, Kolleg Philosophie, Freiburg/München 1973.
- Schulz, Fritz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft, Weimar 1961.
- , Prinzipien des römischen Rechts, München/Leipzig 1934.
- Schulz-Flügel, Eva, Art. Bibelübersetzungen 2. Übersetzungen ins Lateinische: RGG⁴ 1, 1491-1494.
- Schulze, Christian, Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken, STAC 27, Tübingen 2005.
- Schumann, Friedrich Karl, Imago Dei: Heinrich Bornkamm (Hg.), *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, FS Gustav Krüger, Gießen 1932, 167-180.
- Schütz, Werner, Der christliche Gottesdienst bei Origenes, CThM.ST 8, Stuttgart 1984.
- Schwab, Johannes, Der Begriff der *nefes* in den heiligen Schriften des Alten Testaments. Ein Beitrag zur altjüdischen Religionsgeschichte, Borna/Leipzig 1913.
- Schwan, Alexander, Art. Freiheit VI. Freiheit in der Sicht politischer Philosophie: TRE 11 (1983) 533-549.
- Schwanz, Peter, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, AKGRW 2, Halle 1970.
- Schwartländer, Johannes (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte*, Mainz 1981.
- Schwartz, Daniel R., Did the Jews Practice Infant Exposure and Infanticide in Antiquity?: StPhilon 16 (2004) 61-95.
- Schwarz, Günther, „Begünstigte nicht...“? (Leviticus 19,15b): BZ.NF 19 (1975) 100.
- Schweizer, Eduard, Art. ψυχή D. Neues Testament: ThWNT 9 (1973) 635-657.
- Schwer, Wilhelm, Art. Armenpflege: RAC 1 (1950) 689-698.
- Scroggs, Robin, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966.
- Seebass, Horst, Art. ܡܬܝ: ThWAT 5 (1986) 531-555.
- Seeberg, Alfred, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903.
- Seelbach, Larissa Carina, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen...“. Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin, Cass. 50, Würzburg 2002.
- Seibel, Wolfgang, Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius, MThS 2,14, München 1958.
- Seidl, Horst, Art. Seele V. Kirchen- und philosophiegeschichtlich: TRE 30 (1999) 748-759.
- Seidler, Eduard/Leven, Karl-Heinz, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, 7. Aufl. 2003.
- Seiler, Hansjakob, ἀνθρώποι: Glotta 32 (1952) 225-236.
- Setzer, Claudia, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Boston/Leiden 2004.
- Severus, Emmanuel von, Art. Gebet I: RAC 8 (1972) 1134-1258.
- , „...in seiner Würde wunderbar erschaffen...“. Gedanken zur Gottebenbildlichkeit des Menschen: ders. (Hg.), „Gerufen, von Gott geliebt zu werden“ (Johannes Paul II.). Worte zum Thema Menschenwürde, Maria Laach 1989, 7-16.
- Shaw, Brent D., Raising and Killing Children. Two Roman Myths: Mn. 54 (2001) 31-77.
- Siebeck, Hermann, *Das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik*, Halle 1870.
- Sieben, Hermann Josef, Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918-1978), BPatr.S 1, Berlin/New York 1980.
- Siegmann, Georg, Art. Plotin: TRE 26 (1996) 712-717.
- Sikes, Edward Ernest, *The Anthropology of the Greeks*, London 1914.
- Sissa, Giulia, *L'âme est un corps de femme*, Paris 1999.
- Skarsaune, Oskar, Art. Justin der Märtyrer: TRE 17 (1988) 471-478.

- Smith, Morton, The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism with Special Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols: BJRL 40 (1958) 473-512.
- Söhngen, Gottlieb, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Edmund Schlink/Hermann Volk (Hg.), Pro Veritate. Ein theologischer Dialog, FS Lorenz Jaeger/Wilhelm Stählin, Münster/Kassel 1963, 23-57.
- Solignac, A., La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique: BAug 48 (1972) 622-628.
- Somers, H., Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne: REAug 7 (1961) 105-125.
- The Riddle of a Plural (Gen 1,26). Its History in Tradition: Folia 9 (1955) 63-101.
- Sorabji, Richard, Animal Minds and Human Morals. The origins of the Western Debate, Ithaca/London 1993.
- Sorensen, Eric, Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity, WUNT 2.R. 157, Tübingen 2002.
- Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde: ders./Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295-313.
- Spanneut, Michel, Art. Epiktet: RAC 5 (1962) 599-681.
- La non-violence chez les pères africains avant Constantin: Patrick Granfield/Joseph Andreas Jungmann (Hg.), Kyriakon: FS Johannes Quasten, Bd. 1, Münster 1970, 36-39.
- Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957.
- Tertullien et les premiers moralistes africains, RSSR, Paris 1969.
- Sparr, Walter, Art. Mensch VII. Von der Reformation bis zur Aufklärung: TRE 22 (1992) 510-529.
- Speigl, Jakob, Zur apologetischen und antihäretischen Ausrichtung des Religionsbegriffes Augustins: ZMR 86 (200) 26-43.
- Speyer, Wolfgang/Opelt, Ilona, Art. Barbar I: RAC.Suppl. 1 (2001) 811-895.
- Stacey, W. David, The Pauline View of Man in Relation to its Judaic and Hellenistic Background, London/New York 1956.
- Staats, Reinhard, Art. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 4. Alte Kirche: TRE 4 (1979) 467-477.
- Art. Hermas: TRE 15 (1986) 100-108.
- Staden, Heinrich von, Body, Soul, and Nerves. Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen: John P. Wright/Paul Potter (Hg.), Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000, 79-116.
- Stählin, Rudolf, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart: Leit. 1 (1954) 1-80.
- Stamm, J.J., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT, ThSt 54, Zürich 1954.
- Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft: Antwort. FS Karl Barth 1956, 84-98.
- Stausberg, Michael, Art. Reinigung I. Religionswissenschaftlich: RGG⁴ 7 (2004) 249f.
- Stead, Christopher, Greek Influence on Christian Thought: Ian Hazlett (Hg.), Early Christianity. Origins and Evolution, FS W.H.C. Frend, London 1991, 175-185 = Christopher Stead, Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine, Aldershot 2000, 175-185.
- In Search of Valentinus: Bentley Layton (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. 1. The School of Valentinus, SHR 41/1, Leiden 1980, 74-102.
- Knowledge of God in Eusebius and Athanasius: Roelof van den Broek/Tjitze Baarda/Jaap Mansfeld (Hg.), The Knowledge of God in the Greco-Roman World, Leiden 1989, 229-242 = Christopher Stead, Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine, Aldershot 2000, 229-242.

- Why not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine: Hubertus R. Drobner/Christoph Klock (Hg.), Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, SVigChr 12, Leiden 1990, 149-163 = Christopher Stead, Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine, Aldershot 2000, 149-163.
- Steimer, Bruno, Vertex traditionis. Die Gattung der althristlichen Kirchenordnungen, BZNW 63, Berlin/New York 1992.
- Stein, Ludwig, Die Psychologie der Stoa 1. Metaphysisch-anthropologischer Teil, Berliner Studien für classische Philologie und Archäologie 3,1, Berlin 1886/Nachdr. Berlin 1975.
- Steiner, Udo, Art. Menschenrechte I. Zum Begriff: RGG⁴ 5 (2002) 1088f.
- Art. Menschenrechte II. Geschichtlich. 2. Christentum. b) Gegenwart: RGG⁴ 5 (2002) 1091-1093.
- Art. Menschenrechte III. Ethisch: RGG⁴ 5 (2002) 1094.
- Art. Menschenrechte IV. Staats- und völkerrechtlich: RGG⁴ 5 (2002) 1095-1097.
- Steinwenter, Artur, Art. Corpus iuris: RAC 3 (1957) 453-463.
- Stelzenberger, Johannes, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München 1933.
- Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moraltheologie, AMT 4, Paderborn 1963.
- Stemberger, Günter, Art. Seele III. Judentum: TRE 30 (1999) 740-744.
- Stendebach, Franz J., Der Mensch ... wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah, Stuttgart 1972.
- Sterling, Gregory E., „Wisdom among the Perfect“. Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity: NT 37 (1995) 355-384.
- Stinglhammer, Hermann, Art. Trinität II. Mittelalter: TRE 24 (2002) 100-105.
- Stock, Konrad, Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem, BEvTh 86, München 1980.
- Art. Person II. Theologisch: TRE 26 (1996) 225-231.
- Art. Seele VI. Theologisch: TRE 30 (1999) 759-773.
- Art. Vernunft I. Einleitung: TRE 34 (2002) 737f.
- Stolz, Fritz, Art. Herz: THAT4 1 (1984) 861-867.
- Strauss, Leo, Naturrecht und Geschichte, stw 216, Frankfurt 1977.
- Strecker, Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, 2. Aufl. Göttingen 1985.
- Theologie des Neuen Testaments, bearb., erg. und hg. v. Friedrich Wilhelm Horn, Berlin/New York 1996.
- Strobel, August, Art. Apokalyptik/Apokalypsen IV. Neues Testament: TRE 3 (1978) 251-257.
- Stroumsa, Gedaliahu Guy, Old Wine and New Bottles: On Patristic Soteriology and Rabbinic Judaism: S.N. Eisenstadt (Hg.), The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, Albany 1986, 252-260.
- Strzelewicz, Willy, Der Kampf um die Menschenrechte. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur Gegenwart, 3. Aufl. Frankfurt 1971.
- Strucker, Arnold, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1,26, Münster 1913.
- Strutwolf, Holger, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, FKDG 56, Göttingen 1993.
- Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismus-Rezeption und Wirkungsgeschichte, FKDG 72, Göttingen 1999.
- Stuhlmacher, Peter, Erwägungen zum ontologischen Charakter der κατὴν κτίσιν bei Paulus: EvTh 27 (1967) 1-35.
- Zur neueren Exegese von Römer 3,24-26: Edward Earle Ellis/Erich Gräßer (Hg.), Jesus und Paulus. FS Werner Georg Kümmel, Göttingen 1975, 315-334.
- Stuiber, Alfred, Die gottesdienstlichen Formen im Frühchristentum: K.G. Fellerer (Hg.), Geschichte der katholischen Kirchenmusik I. Von den Anfängen bis zum Tridentinum, Kassel/Basel/Tours/London 1972, 37-42.

- Libelli Sacramentorum Romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum (Verona, Bibl. capitolare, Cod. LXXXV), Theoph 6, Bonn 1950.
- Surall, Frank, Juden und Christen. Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy, Gütersloh 2003.
- Swierzawski, Wazlaw, Die Würde des Menschen. Über die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., Gerhard Höver (Hg.), Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II., ReFR.WR 41, Mainz/München 1986, 77-91.
- Syme, Ronald, Sallust, Sather Classical Lectures 33, Berkeley 1964.
- Szydzik, Stanis-Edmund, Ad imaginem Dei. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius von Mailand, Diss. Berlin 1961.
- Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand: ThGl 53 (1963) 161-176.
- Taeger, Jens-W., Paulus und Lukas über den Menschen: ZNW 71 (1980) 96-108.
- Taureck, Bernhard, Art. Gerechtigkeit VIII. Philosophisch: TRE 12 (1984) 443-448.
- Thalheim, Theodor, Art. Ambrosius: RE 1/2 (1894) 1804f.
- Teja, Ramón, San Basilio y la esclavitud. Teoria y praxis: Paul Jonathan Fedwick (Hg.), Basil of Caesarea (Basilus Magnus). Christian, Humanist, Ascetic. Anniversary Symposium, Bd. 1, Toronto 1981, 393-403.
- Telfer, W., The Birth of Christian Anthropology: JThS.NS 13 (1962) 347-354.
- Temkin, Owsei, The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology, 2. Aufl. Baltimore/London 1994.
- Geschichte des Hippokratismus im ausgehenden Altertum II: Kyklos 4 (1932) 18-28 = Hellmut Flashar (Hg.), Antike Medizin, WdF 221, Darmstadt 1971, 417-434.
- Temkin, Owsei (Hg.), Soranus' Gynecology, eingel. und übers. unter Mitarbeit von Nicholson J. Eastman/Ludwig Edelstein/Alan F. Guttmacher, Baltimore 1956/Nachdr. ebd. 1991.
- Terstegen, W. J., Εὐσεβὴς ἐν ὁσίοις in het grieksch taalgebruik na de IVe eeuw, Utrecht 1941.
- Theiler, Willy, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, 2. Aufl. Berlin 1965.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus, Göttingen 1996.
- Theißen, Gerd, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 231-271.
- Wert und Status des Menschen im Urchristentum: Humanistische Bildung 12 (1988) 61-93.
- Thomas, Leonhard, Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den *Divinae Institutiones* des Laktanz. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Ethik, Freiburg/Ch 1959.
- Thraede, Klaus, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche: Gerta Scharffenort/ders., „Freunde in Christus werden...“. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage der Theologie und Kirche, Gelnhausen/Berlin 1977, 35-182.
- Art. Exorzismus: RAC 7 (1969) 44-117.
- Art. Frau: RAC 8 (1972) 197-269.
- Art. Fortschritt: RAC 8 (1972) 141-182.
- Art. Gleichheit: RAC 11 (1981) 122-164.
- Zwischen Eva und Maria. Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit: Werner Affeldt (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen—Lebensnormen—Lebensformen, Sigmaringen 1990, 129-139.
- Thunberg, Lars, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, ASNU 25, 2. Aufl. Chicago 1995.
- Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor, Crestwood 1985.

- Thyen, Hartwig, „nicht mehr männlich und weiblich...“. Eine Studie zu Gal 3,28: Frank Crüsemann/Hartwig Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen: Kennzeichen 2*, Gelnhausen 1978, 107-201.
- Tiedemann, Holger, *Die Erfahrung des Fleisches*, Stuttgart 1998.
- Tischner, Józef, *Zur Genese der menschlichen Würde*: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen. Säkulare Gestalt. Christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 317-326.
- Tolles, Rudolf, *Untersuchungen zur Kindesaussetzung bei den Griechen*, Zeulenroda 1941.
- Tollinton, Richard B., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, 2 Bde., London 1914.
- Torchia, N. Joseph, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, AmUSt.TR 205, Frankfurt/Berlin/New York u.a. 1999.
- *Theories of Creation in the Second Century Apologists and their Middle Platonic Background*: StPatr 26 (1993) 192-199.
- Torjesen, Karen Jo, *Als Frauen noch Priesterinnen waren: Frauen im frühen und aufsteigenden Christentum. Von der Führungsrolle zum unterdrückten Geschlecht*, 5. Aufl. Frankfurt 1998.
- *Body, Soul and Spirit in Origen's Theory of Exegesis*: ATHr 67 (1985) 17-30.
- Tracy, Theodore James, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, StPH(G) 17, The Hague 1969.
- Treggiari, Susan, *Roman marriage. Iusti coniuges* from the time of Cicero to the time of Ulpian, Oxford 1991.
- Trembovler, Larissa, *A Sound Mind in a Diseased Body? A „Medical“ Aspect of the Soul-Body Relationship in Later Greek and Early Christian Philosophy*: Samuel Kottek/Manfred Horstmannshoff/Gerhard Baader/Gary Frengren (Hg.), *From Athens to Jerusalem. Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, Papers of the Symposium in Jerusalem, 9-11 September 1996, Pantaleon Reeks 33, Rotterdam 2000, 157-179.
- Tröger, Karl Wolfgang, *Die gnostische Anthropologie*: Kairos 23 (1981) 31-42.
- *Art. ψυχή E. Gnosis*: ThWNT 9 (1973) 657-661.
- Turner, Bryan S., *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford 1984.
- Ulrich, Jörg, *Innovative Apologetik. Beobachtungen zur Originalität Justins am Beispiel von der Lehre vom Logos Spermatikos und anderer Befunde*: ThLZ 130 (2005) 3-16.
- Uther, Hans-Jörg, *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Fabula Supplement-Serie B 5, Berlin/New York 1981.
- Utz, Arthur F., *Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Enzyklika Rerum novarum. Ein Jahrhundert katholische Soziallehre. Rückblick, Ausblick. Katholisch-Soziale Tagung 1980: Gesellschaft und Politik 2* (1980) 55-65.
- *Modernes Freiheitsethos und die Menschenrechte*: ARSP 70 (1984) 1-8.
- Vecchio, Giorgio del, *Gleichheit und Ungleichheit im Verhältnis zur Gerechtigkeit*: Karl Dietrich Bracher/Christopher Dawson/Willi Geiger/Rudolf Smend, FS Gerhard Leibholz, Tübingen 1966, 609-624.
- Verburg, Winfried, *Endzeit und Entschlafene. Syntaktisch-sigmatische, semantische und pragmatische Analyse von 1 Kor 15*, FzB 78, Würzburg 1996.
- Verdross, Alfred, *Die Idee der menschlichen Grundrechte*: AÖAW.PH 23 (1954), Wien 1955, 335-342.
- *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Rombach Hochschul Paperback 20, Freiburg 1971.
- Vermeulen, A.J., *Art. Gloria*: RAC 11 (1981) 196-225.
- *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin*, LCP 12, Nijmegen 1956.
- Verosta, Stephan, *Johannes Chrysostomos. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz/Wien/ Köln 1960.
- Vetten, Claus Peter, *Art. Justin*: LACL³ 2002, 414.

- Vlahogiannis, Nicholas, *Disabling Bodies: Dominic Montserrat* (Hg.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London/New York 1998, 13-36.
- Vlastos, Gregory, Ἰσονομία πολιτική: Jürgen Mau/Ernst Günther Schmidt (Hg.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde, Arbeitsgruppe für hellenistisch-römische Philosophie, Veröffentlichung 9, Berlin 1964, 1-35.
- , *On Heraclitus: AJPh* 76 (1955) 337-368.
- , *Slavery in Plato's Republic: PhRev* 50 (1941) 289-304 = M.I. Finley (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversy*, Cambridge 1960, 133-149 (mit Postscriptum 1959; danach zit.).
- Vögele, Wolfgang, *Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen: Hans-Richard Reuter* (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee, Religion und Aufklärung* 5, Tübingen 1999, 103-133.
- , *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Öffentliche Theologie* 14, Gütersloh 2000.
- Voegelin, Eric, *Das Rechte von Natur: Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht* 13 (1964) 38-51.
- Völker, Walter, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, BHT* 7, Tübingen 1930/Nachdr. 1966.
- , *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU* 57, Berlin 1952.
- Vogel, Cornelia J. de, *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?: Mn.* 31 (1978) 360-388.
- Voggensperger, René, *Der Begriff des „Ius naturale“ im Römischen Recht, Basler Studien zur Rechtswissenschaft* 32, Basel 1952.
- Vogt, Hermann Josef, *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, eingel., übers. und mit Anm. vers. von Hermann Josef Vogt, BGrL* 18/30, Stuttgart 1983/1990.
- , *Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?: Lothar Lies, Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenes-Kongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985), IThS* 19, Innsbruck 1987, 78-99.
- , *Die Witwe als Bild der Seele bei Origenes: ThQ* 165 (1985) 105-118.
- Vogt, Joseph (Hg.), *Bibliographie zur antiken Sklaverei in Verbindung mit der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), Bochum* 1971.
- Vogt, Joseph, *Die antike Sklaverei als Forschungsproblem von Humboldt bis heute: ders., Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, 2. Aufl. Wiesbaden* 1972.
- , *Kulturwelt und Barbaren. Zum Menschheitsbild der spätantiken Gesellschaft, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 1, Wiesbaden 1967.
- , *Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter bei den Griechen, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse* 2, Wiesbaden 1960.
- , *Der Vorwurf der sozialen Niedrigkeit des frühen Christentums: Gym.* 82 (1975) 401-411.
- , *Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei: M.I. Finley* (Hg.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversy*, Cambridge 1960, 33-52.
- Vogt, Kari, „Becoming Male“. *A Gnostic and Early Christian Metaphor: Kari Elisabeth Børresen* (Hg.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian tradition*, Oslo 1991, 172-187.
- Voicu, Sever J., *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore. Attività, pubblicazioni e notizie. Indice terminologico. Indice dei nomi*, Antonio Lamarra

- e Lidia Procesi Xella (Hg.), *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee* 2 (1986) 73-141.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, PhA 10, 3. Aufl. Frankfurt 1967.
- Vollenweider, Samuel, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, FRLANT.H. 147, Göttingen 1989.
- Volp, Ulrich, *Liturgical Authority Reconsidered: Remarks on the Bishop's Role in Pre-Constantinian Worship*: Bronwen Neil/Geoffrey D. Dunn/Lawrence Cross (Hg.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*. 3. Liturgy and Life, Strathfield 2003, 189-209.
- *Die rituelle Prägung des menschlichen Lebens*: NTA 2 (2005) 1-8.
- *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, SVigChr 65, Leiden/Boston/Köln 2002.
- Wacht, Manfred, *Art. Inkubation*: RAC 18 (1998) 179-265.
- Wagner, Falk, *Art. Naturrecht II*: TRE 24 (1994) 153-185.
- Wallace-Hadrill, David S., *Art. Eusebius von Cäsarea*: TRE 10 (1982) 537-543.
- Wallraff, Martin, *Christus Versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, JAC.E 32, Münster 2001.
- Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, CCSt, Cambridge 2002.
- Waschke, Ernst-Joachim, *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Theologie*, ThA 43, Berlin 1984.
- Waszink, Jan Hendrik, *Art. Abtreibung*: RAC 1 (1950) 55-60.
- *Art. Beseelung*: RAC 2 (1954) 176-183.
- *Art. Besessenheit*: RAC 2 (1954) 183-185.
- *Art. Blut*: RAC 2 (1954) 459-473.
- *Art. Embryologie. B. Christlich*: RAC 4 (1959) 1241-1244.
- *Art. Empfängnis. B. Christlich*: RAC 4 (1959) 1252-1255.
- *Art. Epilepsie B. Christlich*: RAC 5 (1962) 830f.
- *Q.S.F. Tertulliani De Anima. Ed. with Introduction and Commentary*, Amsterdam 1947.
- Watson, Gerard, *The Natural Law and Stoicism*: Anthony A. Long (Hg.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 216-241.
- Weber, Dorothea, Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*. Zu Augustins Darstellung und Widerlegung der manichäischen Kritik am biblischen Schöpfungsbericht: Johannes van Oort (Hg.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies*, Leiden 2001, NHS 49, 298-306.
- Weber, Otto, *Art. Anthropologie III. Theologiegeschichte*: RGG³ 1 (1957) 414-420.
- *Bemerkungen zur Frage der Imago Dei*: DTh 3,1 (1936) 17-29.
- Weder, Hans, *Einblick ins Menschliche. Anthropologische Entdeckungen in der Bergpredigt*: Hubert Frankenmölle/Karl Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, FS Joachim Gnllka, Freiburg 1989, 172-193.
- Wegehaupt, Helmut, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*, Breslau 1932.
- Wegeler, Cornelia, „... wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik“. *Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus. Das Göttinger Institut für Altertumskunde 1921-1962*, Wien/Köln/Weimar 1996.
- Wegmann, Hermann A.J., *Geschichte der Liturgie im Osten und Westen*, Regensburg 1979.
- Weiss, Egon, *Art. Kinderaussetzung*: PRE 11/1 (1921) 463-472.
- Weissenrieder, Annette, *Die Plage der Unreinheit? Das antike Krankheitskonzept „Blutfluß“ in Lk 8,43-48*: Wolfgang Stegemann/Bruce J. Malina/Gerd Theissen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 75-85.
- Welzel, Hans, *Ein Kapitel aus der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte (John Wise und Samuel Pufendorf): Rechtsprobleme in Staat und Kirche*, FS Rudolf Smend, Göttingen 1952, 387-411 = Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der*

- Erklärung der Menschenrechte, WdF 11, Darmstadt 1964, 238-266 (danach zit.).
- Westermann, Anton, *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Braunschweig/London 1839/Nachdr. Amsterdam 1963.
- Westermann, Claus, *Das Alte Testament und die Menschenrechte*: Jörg Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, 5-18.
- *Genesis 1*, BK 1/1, 3. Aufl. Neukirchen 1983.
- Art. ϖ : ThWAT 2 (1976) 71-96.
- Whitby, Mary, Art. Kaiserzeremoniell: RAC 19 (2001) 1135-1177.
- White, Reginald Ernest Oscar Thomas, *Christian Ethics*, Leominster 1994.
- Wiedemann, T.E.J., *Adults and Children in the Roman Empire*, London 1989.
- Wiesehöfer, Josef, Art. Kindesaussetzung: DNP 6 (1999) 467-470.
- Wilckens, Ulrich, *Der Brief an die Römer 1*, EKK 6,1, 3. Aufl. Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1997.
- *Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre*: ZNW 67 (1976) 64-82.
- Wildberger, Hans, *Das Abbild Gottes. Gen 1,26-30*: ThZ 21 (1965) 245-260.
- Wilken, Robert Louis, *Der Geist des frühen Christentums*, Darmstadt 2004.
- Williams, Michael Allen, „Rethinking Gnosticism“. *An Argument for Dismantling a Dubious Category*, 2. Aufl. Princeton 1999.
- Williams, Rowan D., *Makrina's Deathbed Revisited. Gregory of Nyssa on Mind and Passion*: Lionel R. Wickham/Caroline P. Bammel (Hg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. FS George Christopher Stead, SVigChr 19, Leiden/Boston/Köln 1993, 227-246.
- Art. Methodius von Olympos: TRE 22 (1992) 680-684.
- Art. Origenes/Origenismus: TRE (1995) 397-420.
- Willis, Geoffrey Grimshaw, *A History of Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*, HBS.S 1, London 1994.
- Willms, Hans, EIKQN. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus. 1.Teil: *Philon von Alexandria. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit*, Münster 1935.
- Wilpert, Paul, Art. Begierde: RAC 2 (1954) 62-78.
- Wilpert, Paul/Zenker, Sibylla, Art. Auge: RAC 1 (1950) 957-969.
- Wilson, Robert McLachlan, *The Early History of the Exegesis of Gen 1.26*: StPatr 1 = TU 63 (1957) 420-437.
- Art. Gnosis/Gnostizismus II. *Neues Testament/Judentum/Alte Kirche*: TRE 13 (194) 535-550.
- Wimmerl, August (Hg.), *Die Menschenrechte in christlicher Sicht*, Freiburg 1953.
- Winden, Jan C.M. van, *Le Christianisme et la Philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison*: Patrick Granfield/Joseph Andreas Jungmann (Hg.), *Kyriakon*: FS Johannes Quasten, Bd. 1, Münster 1970, 205-213.
- *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters 1-9. Introduction, Text and Commentary*, PhP 1, Leiden 1971.
- Art. Hexameron: RAC 14 (1988) 1250-1269.
- *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4-5*: VigChr 31 (1977) 181-190.
- Winger, Wolfgang, *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Laktanz. Denkhorizont—Textübersetzung—Interpretation—Wirkungsgeschichte*, Forum Interdisziplinäre Ethik 22, 2 Bde. Frankfurt/Berlin/Bern/ New York/Paris/Wien 1999.
- Winkler, Klaus, Art. Clementia: RAC 3 (1957) 206-231.
- Winkler, John J., *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland*, München 1994.
- Wirszubski, Ch., *Noch einmal: Ciceros Cum dignitate otium*: Richard Klein (Hg.), *Das Staatsdenken der Römer*, WdF 46, Darmstadt 1966, 375-404.
- Wißmann, Hans, Art. Mensch I. *Religionsgeschichtlich*: TRE 22 (1992) 458-464.

- Włodarczyk, Stanisław, *L'image de Dieu dans l'anthropologie de Jean Chrysostome. Excerpta ex dissertatione ad Lauream, Univ. Pontif. Gregoriana, Rom 1973.*
- Wlosok, Antonie, *Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin: KGMG 1 (1974) 147-165.*
- *L. Caecilius Firmianus Lactantius (§ 570): Handbuch der lateinischen Literatur der Antike 5, München 1989, 375-404.*
- *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, AHAW.PH 1960/2, Heidelberg 1960.*
- *Art. Laktanz: GK 1 (1984) 176-188.*
- *Art. Laktanz: TRE 20 (1990) 370-374.*
- *Nihil nisi ruborem. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur: GrB 9 (1980) 155-172.*
- *Rom und die Christen, Stuttgart 1970.*
- *Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit: AuA 16 (1970) 39-53 (danach zit.) = dies., Res humanae. Res divinae. Kleine Schriften hg. v. Eberhard Heck und Ernst A. Schmidt, BKA.W.NF 2/84, Heidelberg 1990, 116-136.*
- Wogaman, J. Philip, *Christian Ethics. A Historical Introduction, Louisville 1993.*
- Wohlers, Michael, *Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion, MThSt 57, Marburg 1999.*
- Wolf, Erik, *Art. Naturrecht I: HWP 6 (1984) 560-563.*
- *Art. Naturrecht I. Profanes Naturrecht: RGG³ 4 (1960) 1353-1359.*
- Wolff, Francis, *L'animal et le dieu. Deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal: Barbara Cassin/Jean-Louis Labarrière (Hg.), L'animal dans l'antiquité, BHPH.NS, Paris 1997, 157-180.*
- Wolff, Hans Walter, *Anthropologie des Alten Testaments, 4. Aufl. München 1984.*
- *Das „Herz“ im Alten Testament. Menschliches, KT 5 (1971) 9-31.*
- Wolter, Michael, *Christliches Ethos nach der Offenbarung des Johannes: ders./Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung, FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 189-209.*
- *Art. Dinkler, Erich: RGG4 2 (1999) 856.*
- *Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hg.), MJTh 13, MThSt 67, Marburg 2001, 61-90.*
- *Art. Recht/Rechtswesen im Neuen Testament: TRE 28 (1997) 209-213.*
- *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11, BZNW 43, Berlin/New York 1978.*
- Wörner, Ernst, *Biblische Anthropologie. Vorlesungen aus dem Nachlaß, hg. v. L. Preziger, Stuttgart 1887.*
- Wright, Christopher J.H., *Human Rights. A Study in Biblical Themes, Bramcote 1979.*
- Wright, John P./Potter, Paul, *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment, Oxford 2000.*
- Wyller, Egil A., *Art. Plato/Platonismus I. Plato: TRE 26 (1996) 677-693.*
- *Art. Plato/Platonismus II. Platonismus: TRE 26 (1996) 693-702.*
- Wyrwa, Dietmar, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, AKG 53, Berlin/New York 1983.*
- Wyß, Bernhard, *Art. Gregor II (Gregor von Nazianz): RAC 12 (1983) 793-863.*
- Xintaras, Zachary C., *Man. The Image of God according to the Greek Fathers: GOTR 1 (1954/55) 48-62.*
- Ysebaert, Joseph, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development, GCP 1, Nijmegen 1962.*
- Zachhuber, Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa, SVigChr 46, Leiden/Boston/Köln 2000.*
- *Art. Seele III. Christentum 2. Dogmen- und theologiegeschichtlich: RGG⁴ 7 (2004) 1101-1103.*
- *Art. Weltseele: HWP 12 (2004) 516-521.*

- Zahn, Theodor, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2. Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band, Erlangen/Leipzig 1890/Nachdr. Hildesheim/New York 1975.
- Zander, Helmut, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999.
- Zeegers, Nicole, Art. Theophilus von Antiochien: TRE 33 (2002) 368-371.
- Zeegers[-Vander Vorst], Nicole, La création de l'homme (Gen 1,26) chez Théophile d'Antioche: VigChr 30 (1976) 258-267.
- Zenkert, Georg, Art. Naturrecht I. Philosophisch: RGG⁴ 6 (2003) 129-132.
- Ziegler, Konrat, Art. Paradoxographoi: PRE 18/2 (1949) 1137-1166.
- Zimmerli, Walter, Das Menschenbild des Alten Testaments, ThEv 14, München 1949.
- , Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament, KVR 272, Göttingen 1968.
- Zissis (Ζήση), Theodoros N., „Ἀνθρώπος καὶ κόσμος ἐν τε οἰκονομία τοῦ θεοῦ. κατά τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον, ABla 9, Thessaloniki 1971.
- Zöckler, O., Art. Mensch (Anthropologie): RE³ 12 (1903) 616-629.
- Zucker, Friedrich, Das Menschenbild im antiken Griechentum, EuG 3, Berlin 1950.
- Zumstein, Jean, Art. Seele III. Christentum 1. Neues Testament: RGG⁴ 7 (2004) 1100f.
- Zwicker, Johannes, Art. Ichor: PRE 17 (1914) 830.
- o.Vf., Human rights. Bibliographie internationale 1975 – 1981, international bibliography 1975—1981. Droits de l'homme, RIC-Supplement 69, Strasbourg 1982.

INDICES

1. Schriftstellen (mit außerkanonischen Schriften)

- Gen,
 5, 16, 23, 65, 69f, 115, 143, 147,
 165, 176, 182, 191, 353
 1-2, 175
 1-3, 16, 65, 69, 158, 232, 354,
 367
 1-11, 63
 1,26, 16, 69, 77f, 89, 111f, 117,
 120, 122, 126, 138, 146f, 153,
 155, 158, 176, 182, 221, 227,
 333, 354, 367
 1,26f, 105, 111, 136, 150, 153,
 179, 335
 1,27, 154, 177, 221
 1,27a, 177, 191, 221
 1,27b, 177, 191, 221
 1,27c, 191
 1,28, 153, 224, 358, 370
 2, 112, 179
 2,7, 67, 117, 153
 2,7-18, 67
 2,24, 126
 3, 67
 3,5, 66
 3,19, 137
 5,3, 70
 6,1-8, 67
 6-9, 70
 8,21, 68
 9,4, 321
 9,5, 67
 9,6, 69
 18,27, 181
- Ex
 9,14, 313
 21,2, 71
 21,22f, 286f, 292
 30,1, 345
 34,29b, 90
 34,29-30, 239
- Lev
 3,17, 321
 17,10-14, 321
 19,14, 72
 19,15, 73
 19,15b, 73
 21,17-20, 305f
 24,42f, 71
- 25,8-55, 71
 26,14-16, 313
 26,14-16, 187
- Num
 12,9-14, 313
 31, 256
- Dtn
 1,17, 73
 6,5, 73
 10,17, 73
 15,12-18, 71
 16,19, 73
 23,16f, 71
 28,15, 187
 28,21f, 187
- Jos
 9,3ff, 256
- ISam
 31,5, 67
- IISam
 12, 75
 17,23, 67
- IKön
 22,7-28, 75
- IIKön
 6,22f, 256
 13,20f, 344
- IIChr
 19,7, 73
 21,15, 187
 21,18f, 187
- Ps
 6,5f, 67
 8,6, 19, 89, 129, 358, 370
 8,6f, 70
 15, 68
 24, 68, 129
 24,1-4a, 68
 30,10f, 67
 31,11, 187
 36,2, 181
 48,13, 237f
 65, 69
 88,10-14, 67
 90,8f, 186
 107,17-20, 187
- Hi
 313

Prov	7,6, 158
2,5-8, 75	7,23, 171
11,25, 74	9,2, 313
17,5, 75	9,4, 83
26,20, 74	9,32, 298
Koh	10,37, 83
1,2, 181	11,19, 84
Weish	12,22, 298
6,19, 123	15,24, 84
7,25, 89	16,26, 83
7,25f, 90	19,3-6, 84
Sir	19,4-5, 126
4,27, 73	21,32, 84
17,13, 89	22,16, 85, 206
35,15, 73	23,27, 185
Jes	25,31-46, 17, 193
14,13, 194	26,52, 248
24-27, 67	27,5, 68
25,8, 187	28,19, 84
31,3, 67	Mk
33,14-16, 68	1,4, 332
38,17, 187	2,15, 84
38,18-20, 67	2,17, 83
40,6, 181	3,4, 83
Am	3,35, 86
75	7,25, 188
Mal	9,17, 298
2,9, 73	9,25, 298
ApkMos	10,45, 83
20,1f, 90	12,14, 85, 206
21,3, 89	Lk
ApkSedr	3,3, 332
6,7, 89	4,33, 188
IVEsr	6,17-31, 83
7,21-34, 187	7,1-10, 85
8,52-54, 187	7,19-22, 83
äthHen	7,37, 83
5,8f, 187	7,39, 83
25,6f, 187	8,29, 188
91,15-17, 187	11,14, 298
96,3, 187	12,20, 83
	13,11, 298
	13,13b, 86
	14,26, 83
Mt	15,1f, 84
2,20, 83	18,11, 84
5, 84	19,7, 83
5,8, 83	20,21, 85, 206
5,28, 83	Joh, 16, 64, 82, 86, 102, 120, 334
6,21, 83	
6,25-34, 292	

- 1, 147, 355
- 1,9, 193
- 1,14, 86
- 3,3-8, 332
- 5, 333
- 5,14, 187, 313
- 8,32, 87
- 9, 312f
- 9,32, 312
- 10,17f, 83
- 14,9, 189
- Act
 - 2,38, 332
 - 10,34f, 85, 93
 - 15,20, 321
 - 17,24, 142
 - 17,28f, 92
 - 20,24, 83
- Röm
 - 1,23, 16
 - 2,11, 85
 - 2,14f, 96, 145
 - 3,12, 88
 - 3,22b-24, 89
 - 3,23, 90
 - 3,24-26, 90
 - 6, 94
 - 6,23, 187
 - 8,20-25, 96
 - 8,29, 16, 90
 - 10,4-13, 91
 - 13, 91
- IKor
 - 3,16f, 101
 - 6, 94
 - 6,12-20, 91
 - 6,19, 101, 149, 184
 - 7,17-22, 91
 - 7,23, 93
 - 9,1ff, 141
 - 10, 94
 - 11, 147
 - 11,3, 147
 - 11,7, 16, 89f, 147
 - 11,29f, 187
 - 12,13, 91
 - 14,15, 161
 - 15, 97, 98, 118
 - 15,19, 181
 - 15,49, 16
- 15,55, 187
- 16,22, 327
- IIKor
 - 3,14-18, 90
 - 3,18, 16, 239
 - 4,4, 16, 90
 - 4,6, 90
 - 6,16, 101
 - 12,7-9, 304
- IIIKor
 - 121
- Gal
 - 2,6, 85
 - 3,24, 138
 - 3,26, 347
 - 3,26-29, 91
 - 3,28, 7, 92, 178, 326f, 345
 - 4,13f, 304
 - 5, 94
 - 5,20, 283
 - 6,2, 92
 - 6,10, 193
- Eph
 - 5,1, 149
- Phil
 - 2,7, 92
 - 4,3f, 141
- Kol
 - 1,15, 16, 90, 147
 - 1,15-20, 90
 - 3,10, 16
- IThess
 - 4, 179
 - 5,23, 102, 136, 144
- ITim
 - 2,8, 339
- IPetr
 - 1,3, 332
 - 1,23, 332
- IJoh
 - 3,2, 147
- Hebr
 - 1,3, 16
 - 4,12, 160
- Jak
 - 2,1-9, 327
 - 5,15f, 187
- Apk
 - 9,21, 283
 - 12,11, 83

- 16,13f, 188
 18,2, 188
 21,4, 187
 21,8, 283
 22,15, 283
 ApkPetr
P.Cair. 10759, f. 8r-9v, 283
- Herm mand
 4, 100
 Herm sim
 5,7, 100
 Herm vis
 3,6, 100

2. Sonstige antike Autoren und Schriften

- Acta Maximiliana
 1,3, 249
 2,9, 249
 Aëtius
Plac. 5,15,3, 273
 Aischylos
Pr. 109-111, 38
 Alexander Aphrodisiensis, 319
Problemata 2,64, 319
 Alkidamas, 1, 34
 Alkmaion, 31, 273
 FVS 24B1a, 31
 FVS 24B4, 266
 Ambrosius, 16f, 50, 61, 138, 171,
 198f, 220-227, 233, 238, 250f,
 255-258, 261, 293, 295, 324,
 326, 329, 338, 349, 351, 360,
 371
Bon. mort. 2,3, 222
Bon. mort. 9,38, 38
Cain 2,9,31, 221
De Nabuthae, 225
De officiis 1,13,47f, 226
De officiis 1,13,47-50, 227
De officiis 1,24-49, 17, 225, 255
De officiis 1,26,124, 226
De officiis 1,28,130, 225
De officiis 1,29,139-142, 256f
De officiis 2,21,107, 225
De officiis 3,3,16, 225
De paradiso, 17
De sacramentis, 349
Ep. 6,2, 224
Ep. 14, 223
- Ep.* 21, 223
Ep. 34, 223
Ep. 43,19, 225
Ep. 67,4, 226
Exc. fr. 2,36,38, 222
Exp. ev. Luc. 2, 16, 221
Exp. ev. Luc. 2,28, 221
Exp. ev. Luc. 2,70, 226
Exp. ev. Luc. 4,28, 206, 226
Exp. ev. Luc. 5,50, 255
Exp. ev. Luc. 5,62-68, 255
Exp. ev. Luc. 7,141, 221f
Exp. ps. 118,8,23, 223
Exp. ps. 118,10,15f, 223
Exp. ps. 118,10,16, 224
Fid. 3,11,91, 224
Hex. 5,58, 270, 293
Hex. 5,68, 224
Hex. 6, 16
Hex. 6,39, 222
Hex. 6,41, 222
Hex. 6,42-46, 221
Hex. 6,42f, 221-223, 256
Hex. 6,69, 222
Myst. 7, 349
Noe 3,7, 226
Noe 4,10, 226
Parad. 15,73, 221f
 Anaxagoras, 31
 FVS 59, A102, B21b, 31
 FVS 59, B21, 31
 FVS 59, B21b, 31
 Anaximander, 31
 FVS 12, A10, 31

- Antiphon, 34
 Apollinarius Laodiceus, 175
 Apollinarius Sidonius, 210
 Ep. 4,3, 210
 Appelles, 204
 Aretaius
 3,4, 320
 Aristides, 355, 367
 Aristophanes, 35
 Aristoteles, 25f, 28, 31, 33f, 39-42,
 46, 55, 106, 132, 135, 151, 170,
 178, 195f, 198, 224, 226, 231,
 236, 242, 267f, 273, 308f
 De anima 414-430, 26
 De anima 420B8, 142
 De anima 430A, 25
 EE 1220f, 40
 EE 1248A, 135
 EE 1249B 17-20, 25
 EN 1106B-1107A, 178
 EN 1134f, 39
 EN 1139B 20, 42
 EN 1145A, 42
 EN 1177B, 24f, 38
 EN 1177B-1178A, 41
 EN 1178B, 42
 EN 1179B, 55
 GA 733A 32, 267
 GA 736B 28, 25
 GA 739B-740B, 25
 GA 744B 21f, 25
 HA 583B, 274
 HA 588A, 42
 HA 588AB, 39
 HA 588B4-589A, 196
 NE 223
 NE 1125B, 151
 PA 648A, 41
 PA 653A, 41
 PA 656A, 41
 PA 681A9f, 196
 PA 681A12f, 196
 PA 686A25-28, 41
 Pol. 1225B, 309
 Pol. 1252B, 243
 Pol. 1252f, 39
 Pol. 1253A, 40, 42, 236
 Pol. 1253B, 41
 Pol. 1254B, 41
 Pol. 1256B, 243, 245
 Pol. 1259B, 40
 Pol. 1272A, 272
 Pol. 1276A, 274
 Pol. 1279A, 40
 Pol. 1284A, 37
 Pol. 1288A, 40
 Pol. 1325A, 242, 245
 Pol. 1333A, 242, 245
 Pol. 1335B, 25, 273, 308
 Pol. 1355A, 41
 Pol. 1449A26, 142
 Rh. 1355B12f, 42
 Rh. 1373B18, 34
 Rh. 1397A11-12, 34
 Rh. 1398B11, 34
 Ps.-Aristoteles
 Physiogn. 806B 33, 40
 Physiogn. 809A 25, 40
 Physiogn. 814A 8, 40
 Arnobius, 18, 153-155, 207-209,
 218, 323, 356, 368
 Adv. nat. 1,27, 323
 Adv. nat. 2,16, 208
 Adv. nat. 2,17, 18, 208
 Adv. nat. 2,19, 209
 Asterius Hom.
 Hom. 1 in Ps 4, 18, 185
 Athanasius Alexandrinus, 176, 321,
 356, 368
 Ar. 3,26, 176
 Gent. 80-84, 176
 Gent. 33, 176
 Inc. 101, 176
 Inc. 105B, 176
 Inc. 116C, 176
 Scholia in Mt. (CPG 2141.7),
 321
 V. Antonii 58, 303
 Athenagoras, 295, 355, 367
 Leg. 27,1, 118
 Leg. 31,3, 118
 Leg. 35, 118
 Leg. 35,1f, 286
 Leg. 36,1-3, 118
 Ps.-Athenagoras
 De resurrectione 1-25, 119
 Anonymus (Athenagoras)
 De resurrectione Z. 254-259,
 117
 Augustinus, 7, 14, 16f, 19f, 32, 50,

- 54, 61, 105, 138, 163, 171, 193,
200, 220, 227, 229-240, 250f,
257-259, 261, 264, 275, 285f,
292f, 295, 297, 312, 314, 316,
345, 347, 351, 353, 359-361
C. acad. 2,7, 38
C. acad. 3,17, 17, 234
C. Faustum Manich. 22,27f, 230,
233, 236
C. Iul. 4,12,60, 216
C. Iul. 4,73, 236
C. Prisc. 11, 232
Ciu. 2,17, 257
Ciu. 2,24, 257
Ciu. 3,10, 257
Ciu. 3,14, 257
Ciu. 4,4, 236
Ciu. 4,15, 257-259
Ciu. 7,23, 232
Ciu. 8,6, 232
Ciu. 8,15, 237
Ciu. 8,17, 236
Ciu. 10,30,16, 38
Ciu. 11,16, 232, 239, 264
Ciu. 11,22, 236
Ciu. 11,26, 235
Ciu. 11,28, 232
Ciu. 11-12, 232
Ciu. 12,1, 236
Ciu. 12,4, 236
Ciu. 13,16, 230
Ciu. 13,24, 230
Ciu. 16,8, 314f
Ciu. 19,7, 258
Ciu. 19,11-17, 259
Ciu. 19,15, 237
Ciu. 21,8, 315
Ciu. 21,10, 230
Ciu. 22,8, 303
Ciu. 22,24, 233, 238
Conf. 7,23, 232
Conf. 11-13, 232
Conf. 13,11, 235
Conf. 13,23,33, 238
Conf. 13,32, 234
Cons. eu. 1,35, 230
Contra Adimantum 22, 32
Contra ep. fund. Man. 37, 237
Contra Faustum 22,74, 258
De baptismo 7,54,103, 240
De beata vita 2,16, 318
De bono coniugali, 347
De dono perseverantiae 6, 260
De dono perseverantiae 11f, 258
De Genesi ad litteram liber
 unus imperfectus, 232
De Genesi adversus Mani-
 chaeos, 232
De moribus Ecclesiae catholi-
 cae et de moribus Manichae-
 orum 17,56, 32
De musica 6,4,7, 239
De sancta virginitate, 347
De trinitate, 231
De ver. relig. 39,72, 231
Div. qu. 5, 236
Div. qu. 67,5, 232
Div. qu. 83 qu. 51,2, 235
Div. qu. 83 qu. 51,4, 234
Doctr. chr. 1,8, 232
En. in Ps. 4,8, 17, 234
En. in Ps. 29,2,2, 236
En. in Ps. 36,2,13, 236
En. in Ps. 49, 235
En. in Ps. 70, 235
En. in Ps. 72,26, 17, 234
En. in Ps. 75,3, 17, 234
En. in Ps. 114,4, 235
En. in Ps. 141,17,13, 38
En. in Ps. 145,4, 235
Ench. 23, 286, 293
Ench. 27,103, 316
Ep. 3,138, 258
Ep. 5,9, 240
Ep. 44,11, 240
Ep. 92, 235
Ep. 138,12 (*ad Marcell.*), 258
Ep. 147, 235
Ep. 207,4 (*ad Bonifat.*), 258
Frangip. 1,8 (Morin, 176), 19
Gen. ad litt., 232
Gen. ad litt. 3,20,30, 235
Gen. ad litt. 6,12,22, 237
Gen. ad litt. 6,27, 17, 233f, 238
Gen. ad litt. 7,28,43, 232
Gen. ad litt. 7,21,27-31, 232
Gen. ad litt. 11,37,50, 237
Gen. adv. Man. 1,25f, 236
Gen. adv. Man. 1,28, 237
Hept. Ex 80, 292

- Imm. an.* 24, 230
In Ev. Ioh. 3,4, 234
In Ev. Ioh. 23,10, 234
In Gen. c. Manich 1,17,27f, 233
In Gen. c. Manich 1,17f, 233, 238
In Ioh. tract. 7,12, 188
Lib. arb. 1,18, 232
Lib. arb. 2,7, 232
Lib. arb. 2,13, 232
Mus 1,8, 237
Ord. 2,4,12, 285
Ord. 2,30, 230
Ord. 2,48, 232
Quant. an., 231
Quant. an. 54, 236f
Retract. 1,1, 234
Retract. 1,3, 38
Retract. 1,25, 234
Retract. 2,24,2, 17, 234
Retract. 16,62, 234
Serm. I Frangip. 8, 236
Serm. 2,6f, 235
Serm. 80,7, 238
Serm. 113B,2, 206
Sol. 2,1,1, 234
Spir. et litt. 27,47, 18, 234
Spir. et litt. 28,48, 18, 234
Trin. 9,12,18, 235
Trin. 11,5, 235
Trin. 12,1, 233, 237f
Trin. 12,7, 235
Trin. 12,11,16, 235, 237
Trin. 14,7,10, 235
Trin. 14,8, 163
Trin. 14,14-20, 17, 234
Trin. 15,5,7, 232
Trin. 15,7, 232
Trin. 15,20, 17, 234
Vera rel. 13,52f, 232
Vera rel. 13,109f, 232
Vera rel. 53, 237
Vera rel. 108, 237
 Bar 4,2f, 89
 Barnabae Epistula
 5,5, 99
 6, 99
 6,13, 99
 19,5b, 284
 Basilides, 110
 Basiliius Caesariensis, 162-166, 225, 342, 359
 Contra Eunom. 1-3, 163
 De humilitate, 165
 Ep. 118 Can. 2, 292f
 Ep. 118 Can. 8, 292f
 Ep. 188 Can. 1, 249
 Hom. in Hexaemeron, 170
 Hom. in Hexaemeron 7,1, 164
 Hom. in Hexaemeron 7,3-5, 164
 Hom. in Hexaemeron 8,4, 164
 Hom. in Hexaemeron 8,8, 164
 Hom. in Hexaemeron 9,5f, 163f
 Hom. in illud Attende tibi ipsi (Dt 15,9) (CPG 2847), 2,3, 163
 6, 165
 6,1, 303
 8, 166
 Or. 14, 312
 Reg. fus. 8,1, 164
 Reg. fus. 9,10, 164
 Reg. fus., Interrog. 55, 304
 Spir. 1,2, 164
 bAZ 18a, 67
 bBQ 91b, 67
 BerR 12,5, 89
Canon. Apost.
 22f, 305
 Cassiodor
 Anima 9, 222
 Chrysipp. Stoic.
 De anima, 26
 Ioannes Chrysostomus, 17, 19, 164, 182-194, 227, 293, 295, 302, 312f, 321, 324, 326, 332, 342, 349-351, 357, 359, 364, 369
 Ad popul. Antioch. (CPG 4330)
 1,4, 186
 3,6, 191
 8,3, 183
 10,2, 185, 187
 11,2, 184, 350
 12,2, 192
 12,3, 190
 12,4, 192
 17,1, 189
 Ad Theodor. laps. (CPG 4305), 1,5f, 183
 14, 185

- Comm. in Gal.* 6,2 (CPG 4430),
193
- De angusta porta* 2 (CPG
4527), 185
- De Lazaro* 2,5 (CPG 4329), 193
- De paenitentia hom.* 7,6 (CPG
4333), 187
- De resur. mort.* 7 (CPG 4340),
185
- De sacerdotio* 1 (CPG 4316),
346
- Hom. in Gen.* 1 (CPG 4409),
185
- Hom. in Gen.* 4 (CPG 4409),
188
- Hom. in Gen.* 8,4 (CPG 4409),
192
- Hom. in Gen.* 13 (CPG 4409),
184
- Hom. in Gen.* 14-16 (CPG
4409), 191
- Hom. in Gen.* 18 (CPG 4409),
19, 191, 351
- Hom. in Mt.* 7,5 (CPG 4424), 17,
190
- Hom. in Mt.* 14,4 (CPG 4424),
184
- Hom. in Mt.* 27,2 (CPG 4424),
187
- Hom. in Mt.* 28,3 (CPG 4424),
183
- Hom. in Mt.* 49,6 (CPG 4424),
190
- Hom. in Mt.* 57,3 (CPG 4424),
321
- Hom. in Mt.* 67,3 (CPG 4424),
17, 190
- Hom. in Mt.* 67,5 (CPG 4424),
346
- Hom. in Mt.* 69,2 (CPG 4424),
188, 312
- Hom. in Mt.* 89,3 (CPG 4424),
17, 190
- Hom. in Ioh.* 2,2f (CPG 4425),
184
- Hom. in Ioh.* 2,5 (CPG 4425),
188
- Hom. in Ioh.* 4 (CPG 4425), 182
- Hom. in Ioh.* 7,1 (CPG 4425),
189
- Hom. in Ioh.* 8,1 (CPG 4425),
193
- Hom. in Ioh.* 38 (CPG 4425),
188
- Hom. in Ioh.* 56,2 (CPG 4425),
183
- Hom. in Ioh.* 66,3 (CPG 4425),
189
- Hom. in Ioh.* 74 (CPG 4425),
189
- Hom. in Ioh.* 75,2 (CPG 4425),
190
- Hom. in Ioh.* 78,4 (CPG 4425),
192
- Hom. 43 in Act.* 20,1 (CPG
4426), 193
- Hom. in Rom.* 12,6 (CPG 4427),
190
- Hom. in Rom.* 15,5 (CPG 4427),
192
- Hom. in Rom.* 16,6 (CPG 4427),
192
- Hom. in Rom.* 24,4 (CPG 4427),
290
- Hom. in ICor.* 8,4, 349
- Hom. in ICor.* 21,5 (CPG 4428),
190, 192
- Hom. in ICor.* 28,2 (CPG 4428),
187
- Hom. in IICor.* (CPG 4429), 187
- Hom. in Eph.* 21 (CPG 4431),
184, 189
- In ep. ad Eph. hom.* 22,2 (CPG
4431), 350
- Hom. in Phil.* 3, 10,2 (CPG
4432), 184
- Hom. in Phil.* 6 (CPG 4432),
165
- Hom. in Col.* 7,5 (CPG 4433),
189
- Hom. in Col.* 9,1 (CPG 4433),
189
- Hom. in IThess.* 4 (CPG 4434),
193
- Hom. in IThess.* 10,4 (CPG
4434), 190
- Hom. in ITim.* 2,3f (CPG 4436),
193
- Hom. in ITim.* 13 (CPG 4436),
186

- Hom. in Hebr.* 9,3 (CPG 4440), 349
Hom. in Hebr. 10,4 (CPG 4440), 193
Hom. in illud: Ne timueritis 2,2 (CPG 4414), 192
Hom. in illud: Vidua eligatur (CPG 4386)
 10, 350
 13, 190
Serm. in Gen. 4,1 (CPG 4410), 19, 191
Virg. 14 (CPG 4313), 19, 191
 Ps.-Chrysostomus
 De remissione peccatorum (CPG 4629, PG 60,764), 183
 CIC(B)
 1D2,9,1, 279
 1D25,4,1,1, 279
 1D47,11,4, 279
 1D48,19,38,5, 279
 Cicero, 1, 7, 11f, 18, 33, 45, 49-55, 57, 59, 199, 205f, 210, 212, 214, 218, 222-224, 236, 243, 245-247, 249-251, 256, 353, 361
 Ad Quint. frat. 1,1,27, 55
 De inv. 2,166, 53, 59
 Div. 2,28,60, 310
 Dom. 27,72, 310
 Lael. 4,14, 38
 Lael. 5,20, 50
 Leg. 1,5, 52
 Leg. 1,6,18, 51
 Leg. 1,7,23, 50
 Leg. 1,13, 52
 Leg. 1,17, 52
 Leg. 2,4-7, 52, 53
 Leg. 3,8,19, 310
 Nat. deor. 1,47, 206
 Nat. deor. 2,34, 50
 Nat. deor. 2,63, 47
 Nat. deor. 2,140, 233
 Nat. deor. 2,150, 53
 Nat. deor. 2,153, 47, 233
 Off. 1,1f, 54
 Off. 1,11,33, 247
 Off. 1,11,34, 245, 247
 Off. 1,11,35, 246
 Off. 1,12,35, 246
 Off. 1,14, 48
 Off. 1,16,50-17,53, 53
 Off. 1,2, 55
 Off. 1,23,79, 51
 Off. 1,30,105-107, 53
 Off. 1,4, 50
 Off. 1,85, 55
 Off. 2,26f, 55
 Off. 2,60, 245
 Off. 3,5,21-24, 53
 Or. 75ff, 225
 Rep. 1,43, 53, 59, 200
 Rep. 2,26, 50
 Rep. 2,30, 253
 Rep. 3,1, 216
 Rep. 3,37, 55
 Rep. 6,14f, 38
 Tusc., 1,118, 38
 Tusc. 4,43, 151
 Clemens Alexandrinus, 81, 106, 200, 207, 214, 217, 238, 283, 288-291, 295, 302, 355, 363
 Ecl. 48,1f, 289
 Ecl. 56, 130
 Paed. 1,29,5, 303
 Paed. 1,4,2, 135
 Paed. 1,81,3, 188
 Paed. 1,97,1f, 138
 Paed. 1,98,2, 136, 138
 Paed. 1,98,3, 139
 Paed. 2,10, 136
 Paed. 2,10,95,3-96,1, 288
 Paed. 2,12,1, 138
 Paed. 2,83,2, 141
 Paed. 3,1,1, 137, 206
 Paed. 3,1,2, 136
 Paed. 3,4,30, 290, 311f
 Paed. 3,66,2, 138
 Prot. 134
 Prot. 12,122,4, 143
 Prot. 63,4, 141
 Prot. 134
 Q.d.s. 28, 135
 Q.d.s. 29,2f, 303
 Str. 1,91,3, 142
 Str. 1,143, 142
 Str. 2,114, 111
 Str. 2,129,4, 141
 Str. 2,131,6, 136, 138f, 146
 Str. 2,132, 143
 Str. 2,18, 290

- Str.* 2,22, 139
Str. 2,36, 111
Str. 2,97,1, 139
Str. 3,53,1, 141
Str. 3,53,3, 141
Str. 3,6,48-51, 165
Str. 3,67, 19, 236
Str. 3,68,5, 136
Str. 4,10,4, 137
Str. 4,13,89,1-90,1, 113
Str. 4,113,6, 135
Str. 4,135,4, 135
Str. 4,147,1, 135
Str. 4,151,1, 135
Str. 4,163,1f, 141
Str. 4,164,3f, 135
Str. 4,29, 135
Str. 4,30,3, 112
Str. 4,32,1, 113
Str. 4,8,56-68, 140
Str. 4,89f, 111
Str. 4,90,3f, 109, 112
Str. 5,14,2, 138
Str. 5,87, 142f
Str. 5,91,1, 136
Str. 6,105,1, 135
Str. 6,114,6, 140
Str. 6,133-135, 136
Str. 6,135,2, 289
Str. 6,72, 142
Str. 6,95,5, 140
Str. 6,96,3, 140
Str. 7,13,3, 135
Str. 7,16,5, 140
Str. 7,28,1, 142
Str. 7,34, 337
Str. 7,35,1-39,1, 338
Str. 7,39,6, 337
Str. 7,40,1, 142, 306, 339
Str. 7,40,3f, 338
Str. 7,52,1, 142
Str. 7,66, 142
Str. 7,106,4, 110
Cod. Iust.
 8,51,2, 294
 9,16,7, 294
Cod. Theod
 9,14,1, 294
 9,40,2, 191
Const. App.
 6,30,5-7, 344
 8,4,4f, 335
 8,12, 348
 Cornelius Celsus
 De medicina 8,10,5, 300
Corp. Hipp.
 7,415, 318
 Cyprianus, 202, 210, 250, 295, 302
 Ad Demetr. 8, 206
 Ad Don. 6, 248
 Ep. 15,1, 248
 Ep. 52,2f, 293
 Hab. virg. 17, 171, 202
 Cyrillus Alexandrinus, 81
 Contra Julianum imperatorem,
 155
 Cyrillus Hierosolymitanus, 324,
 342, 349
 Catech. myst. 1,9, 349
 Ioannes Damascenus
 F.o. 2,12, 118
Decretum Gratiani, 260
 2, *Causa* 23, 260
 Democritus, 31
 FVS 32, 319
 FVS 68B198, 31
 VS 2,173, *Frg.* 154, 47, 152
 Didache, 295
 2,2, 284
 5,2, 284
 7,1, 330
 7,1f, 336
 9,5, 329
 10,6, 327
 Didascalía (latD)
 56, 336, 344
 61,32-34, 344
 62, 336, 344
 Didymus Alexandrinus, 356, 368
 Digesta
 1,1,1pr, 253
 4,4,1pr, 253
 13,5,1pr, 253
 14,3,5, 60
 38,8,2, 253
 41,1,9,3, 253
 44,4,1,1, 253
 47,11,4, 279
 48,19,39, 279

- 49,15,19pr, 253
Diodorus Siculus
Bibl. hist. 9,26, 31
Diogenes Apolloniates, 22, 32f
Diogenes Babylonius
SVF 3,213, 47, 142
Diogenes Laertius, 226
2,26, 273
6,51, 47
7,138, 26, 49
7,54, 26
7,87f, 46
Diogenes Sinopensis, 47
Epistula ad Diognetum, 207
10,2, 137
Dionysius Halicarnassensis
Comp. 3, 142
Empedokles, 32, 273
FVS 31B117, 32
EpAp
22(33), 102
24(35), 102
25(36), 102
Epictetus, 26, 48, 236, 278
Diatrib. 1,1, 48
Diatrib. 1,3,1f, 49
Diatrib. 1,13,3f, 49
Diatrib. 1,23, 278
Diatrib. 2,13,11, 48
Diatrib. 3,7, 48
Diatrib. 3,22, 278
Diatrib. 3,74, 278
Diatrib. 4,1, 48
Diss. 1,14, 26
Diss. 2,8, 26
Ench. 1,1-3, 48
Ench. 29, 48
Epikur, 26f, 42, 46, 269
Frg. 524, 46
Sent. 32, 46
Epiphanius von Salamis, 159, 356, 369
Epiphanius Constantiensis
De fide 21, 160
Haer. 52, 127
Haer. 59,4, 160
Haer. Exp. fid. 21, 160
Eunomius, 175
Euripides, 34f
Supp. 201f, 29
Eusebius Caesariensis, 153-155, 302, 356, 368
H.e. 4,11,4, 330
H.e. 4,24, 128f
H.e. 6,8, 305
H.e. 6,29,4, 335
H.e. 10,4,11f, 303
Praep. ev. 11,27f, 154
EvPhil
117, 121
EvThom
Logion 29, 126
Exc. ex. Theod. 78,2, 329
Galenus, 268, 301, 319, 321
De foetuum formatione, 274, 289
De foetuum formatione 4, 286f
De semine, 274
De usu partium, 274
In Hippocratis libri vi epidemiarum comm. 6,8, 319
Gelasius
Ep. 14, 2, 306
Ep. 14,16, 306
Gellius
NA 1,6, 270
grBar 4,16, 89
Gregorius Magnus
Mor. 3,31, 19, 352
Mor. 7,11, 19, 352
Mor. 9,49, 19, 352
Gregorius Nazianzenus, 166-172, 238, 253, 303
Carmen 1,2,86, 165
Carmen 29,45-48, 171
Or. 12, 304
Or. 14, 167
Or. 14,23, 169
Or. 16,4, 312
Or. 20, 164
Or. 20,12, 167
Or. 27,7, 167
Or. 28,6, 169
Or. 28,22, 168-170
Or. 34,8, 169
Or. 34,12, 169
Or. 37,6-7, 171
Or. 38,10f, 171
Or. 43,23, 304
Gregorius Nyssenus, 15, 17, 19,

- 138, 162, 166, 171-182, 194,
221f, 225, 228, 251, 303, 342,
348, 353, 357
Adv. Eunom. 2,11, 303
Anim. et res. (PG 46,29B), 173
Anim. et res. (PG 46,72C-76B),
173
Beatid. 1197BC, 348
In bapt. Chr. 597B, 348
Op. hom. 4, 179f
Op. hom. 16f, 19, 177
Op. hom. 16,1, 182
Op. hom. 16,9, 174
Op. hom. 20-22, 179
Op. hom. 26, 179
Op. hom. 156D, 178
Or. 7 de beatid., 181
Or. catechet. magn. 28, 182
Perfect. Chr. 256C, 348
Prof. Chr. 8,1,136-138, 182
Vita Macr. 173
Vita Macr. 992-999, 302
Gregorius Turonensis
Virt. Mart. 2,18, 321
Heraclides Ponticus
Frg. 89, 32
Heraclitus, 30f, 33, 51, 273, 321
FVS 22, B1, 31
FVS 22, B112, 31
FVS 22, B113, 31
FVS 22, B116, 31
FVS 22, B72, 31
FVS 22, B82f, 33
Hermogenes, 129f
Herodotus
2,211, 307
3,33, 317
9,93, 307
Hesiod, 29f, 95
Frg. 204,139, 32
Frg. 52, 307
Op. 42-52, 29
Op. 90-105, 29
Op. 276-280, 30
Op. 375, 273
Th. 535-612, 29
Hierocles
Stobaeus 4,24,14, 278, 280
Hieronimus, 12, 205, 210, 227-229,
293, 321, 347, 351, 356
Adv. Iov. 1,3, 347
Adv. Iov. 1,16, 228
Adv. Iov. 2,6, 229
Comm. in Is. 6,14, 229
Comm. in Mt. 1, 321
Comm. in Mt. 3, 321
Contra Ruf. 2,5, 305
Contra Ruf. 83, 156
Contra Vigilantium, 228, 347
Ep. 22,13, 293
Ep. 22,19, 228
Ep. 22,30, 12
Ep. 58,10, 210
Ep. 69,6, 228
Ep. 84,8, 305
Ep. 112,16, 227
In Abac. 1,1,13f,474-491, 229
In Eccl. 1,9f, 227
In Philem. Prol., 229
Tract. in ps. 91,106-115, 228f
Hippias von Elis, 35
Corpus Hippocraticum
Jusj. 1,3, 275
De natura hominis 3,15,48, 332
Hippolytus, 159, 295
Ref. 6,37,7, 111
Ref. 8,17,1-4, 130
Ref. 9,12,25, 293
Homer, 29f, 95, 185, 304
Il. 6,146, 29
Il. 11,80f, 30
Od. 3,52, 30
Od. 9,106-115, 29f
Od. 9,109, 151
Od. 10,303, 30
Od. 13,209, 30
Od. 14,426, 32
Od. 18,414, 30
Od. 20,294, 30
IClem,
24-26, 98
33,33,4f, 117
IIClem
9,1-5, 100
14,1-5, 100
Ignatius Antiochenus
IgnPhil 7,2, 101
IgnPol 2,2, 101
IgnSm 7,1, 100
Innocentius I.

- Ep.* 38,3, 306, 339
 Irenaeus Lugdunensis, 15f, 109-111, 116, 119--124, 128, 136, 148, 155-157, 159, 161, 176, 191, 199, 202, 204, 215, 228, 334, 354, 358, 367
Adv. haer. praef. 1, 108
Adv. haer. praef. 2, 111
Adv. haer. 1,1-3, 111
Adv. haer. 1,6,3, 124
Adv. haer. 2,31,2, 303
Adv. haer. 3,21,10, 122
Adv. haer. 4,38,3, 123
Adv. haer. 5,6,1, 15, 120, 124
Adv. haer. 23,1, 122
 Isidor von Sevilla, 260
 Iustinus Martyr 130-134, 199, 217, 295, 348, 355, 367
Dial. 4,2f, 133
Dial. 4,4, 133
Dial. 5,1, 133
Dial. 6, 131, 133
Dial. 35,6, 110, 330
Dial. 62,1-3, 117
Dial. 80,5, 131
IApol. 1,21, 132
IApol. 1,29, 305
IApol. 1,59f, 132
IApol. 18, 320
IApol. 26, 130
IApol. 27, 285, 306
IApol. 28,3, 133
IApol. 29, 285
IApol. 55, 133
IApol. 58, 130
IApol. 61, 319, 328, 331
IApol. 61,12, 329, 333
IApol. 61,2, 330
IApol. 65-67, 328
IApol. 66,4, 330
IApol. 67,1, 328
IIApol. 5, 332
IIApol. 13,3, 133
 Johannes Philoponos
De opificio mundi 6,9, 141
 Josephus
C. Apion. 2,24,199, 281
 Jovinian, 229, 346f
 Karneades, 244
 Ket 4, 282
 Ket 49A-51A, 282
 Lactantius, 7, 11, 50, 105, 132, 198f, 207, 210-219, 222f, 226, 250-253, 255f, 291f, 295, 360, 362, 371
De ira 7, 212, 215, 217, 252
De ira 7,5, 218
De ira 14,2, 218
De ira 20,10, 218
Epit. 22,2, 211
Inst. 1,1,6, 212
Inst. 1,1,19, 212
Inst. 1,3, 252
Inst. 1,18,8f, 252
Inst. 11,19, 211
Inst. 12,2f, 211
Inst. 2,1,19, 218
Inst. 2,10,3, 209
Inst. 2,10,15, 213
Inst. 2,12,6f, 213
Inst. 2,17,9, 218
Inst. 2,18,6, 218
Inst. 2,3,21-23, 212
Inst. 3,10,10, 218
Inst. 3,12,27, 218
Inst. 3,27,15, 212
Inst. 3,27,16, 218
Inst. 4 *prooem.*, 215
Inst. 4,1,4, 218
Inst. 4,3-4, 218
Inst. 5,4,3f, 254
Inst. 5,8,6, 254
Inst. 5,14, 253
Inst. 5,15,6, 218
Inst. 6,19,9, 254
Inst. 6,20, 252, 255, 291f
Inst. 7,5,19, 218
Inst. 7,5,27, 213
Inst. 7,9,11, 218
Inst. 30,7, 212
Opif. 2-4, 213
Opif. 3, 215, 252
Opif. 5,11f, 216
Opif. 8, 218
Opif. 10,22, 216
Opif. 12, 217
Opif. 17,1, 212
Opif. 18, 211
Opif. 19, 213f
Opif. 19,2-3, 212

- Opif.* 19,5, 213
Opif. 19,9, 214
- Leo Magnus
Serm. 21, 19, 352
Serm. 24, 19, 352
Serm. 27, 19, 352
Serm. in nat. Mach. 12, 19, 352
- Livius, 246
 1,32,5, 244, 246
- Lucretius
Rer. nat. 5, 156-159, 216
Rer. nat. 5,174f, 216
Rer. nat. 5,198f, 216
Rer. nat. 5,227, 216
Rer. nat. 5,931, 29
- Lukian
Im. 28, 24, 43
- Lykophron, 34
- Marius Victorinus, 219f, 235
Adv. Arium, 219
Adv. Arium 1,13, 220
Adv. Arium 1,13-20, 219
Adv. Arium 3,10,12, 220
Adv. Arium 3,12, 219
Hymni iii de trinitate, 220
- Mark Aurel, 26
Ant. 5,27, 26
- Martyr. S. Dasii 7, 249
- Maximus Confessor, 167, 230
- Maximus von Turin, 351
- Maximus von Tyros
 21,6, 46
- Menander, 31, 204
Frg. 534, 31
- Methodius Olympius, 116, 155-
 159, 283, 356, 368
Arbitr. 2,8, 158
Arbitr. 3,7, 158
Arbitr. 8,2, 158
Arbitr. 12, 158
Conv. 157
Conv. 2,4, 158
Conv. 2,6, 283
De cibis, 156
De creatis, 158
De lepra, 156
De libero arbitrio, 156
De sanguisuga, 156
De vita, 156
Res. 160
- Res.* 1,29,2, 157
Res. 3,14-16, 159
Res. 3,16,9, 159
Symposion, 156
- Minucius Felix, 199, 205-207, 210,
 238, 295, 355, 360, 367, 371
Oct. 10,1, 329
Oct. 17,1, 206
Oct. 17,2, 218
Oct. 17,11-18,1, 206
Oct. 30,2, 288
Oct. 30,6, 249
Oct. 31, 288
Oct. 37,10, 205
- Musonius Rufus, 295
 90H, 46
Frg. 12, 280
Frg. 15, 280
Frg. 15A, 274
- Nemesios Emesenos 7, 138, 166,
 168, 171, 178, 194-199, 238,
 357
De nat. hom. 1, 195, 197-199
De nat. hom. 1, 22, 195
De nat. hom. 2, 273
De nat. hom. 3, 196f
De nat. hom. 4, 195
De nat. hom. 8, 198
De nat. hom. 38, 197
- Origenes, 7, 18, 45, 96, 105-107,
 110, 134, 136, 138, 140, 143-
 153, 155-157, 159, 160f, 164,
 171, 179, 192, 197, 200, 217,
 221, 227-229, 233, 238, 249f,
 253, 288, 302, 305, 318, 320f,
 326, 328, 331, 339-343, 356f,
 359-361, 364, 369, 371
Cels., 134
Cels. 3,15, 249
Cels. 3,51, 331
Cels. 3,59, 323, 330
Cels. 3,62, 145
Cels. 4,30, 146
Cels. 4,59, 151, 342
Cels. 4,76, 18, 151, 208
Cels. 4,83, 152
Cels. 4,86, 47, 152
Cels. 5,33, 249
Cels. 6,15, 150
Cels. 6,29, 118

- Cels.* 6,63, 147, 149
Cels. 7,26, 249
Cels. 8,17, 341
Cels. 8,30, 342
Cels. 8,60, 303
Cels. 8,68, 249
Cels. 8,73, 249
Cels. 8,73f, 247
Comm. in Gen. PG 12, 93C, 149
Comm. in Gen. PG 12, 96A, 149
Comm. in Io. 20,33, 111, 143
Comm. in Io. 20,33,287, 328
Comm. in Mt. 13,6, 321
Comm. in Rom. 1,1, 141
Comm. in Rom. 5,6, 341
Comm. in Rom. 5,9, 341
De oratione (CPG 1477), 339
De oratione (CPG 1477), 2,2, 341
Hom. in cant. cant. 1,7, 150
Hom. in Ier.
 8,1, 144
 16,1, 192
Is. hom. 6,2, 150
Orat. 9,1, 340
Princ. Praef. 8f, 149
Princ. 1,1, 149
Princ. 1,1,6, 144
Princ. 1,2,13, 148
Princ. 1,6,2, 148
Princ. 2,1-3, 146
Princ. 2,2,2, 149
Princ. 2,3, 146
Princ. 2,8, 15, 144f
Princ. 2,10,8, 146
Princ. 2,11,1-7, 148
Princ. 3,4,1, 144f
Princ. 3,6,1, 147f, 150
Princ. 3,6,6, 135, 145
Princ. 3,6,9, 151
Princ. 4,2, 140
Princ. 4,4,9f, 148
Ovid
 Amorum 2,13-14, 279
 Fast. 1,621-624, 279
 Her. 2,13f, 279
Panaitios, 47, 245
P. Colon.
 4780,6, 32
 4780,9, 32
Petronius
 Satyr. 1,28, 311
Petrus Chrysologus, 351
 Serm. 52, 321
Philemon
 Frg. 93, 18
Philolaos, 22, 273
 FVS 44 B 14, 273
 FVS 44 B 14,4, 22
Philon, 16, 25, 34, 63, 77-80, 95, 134f, 137, 226, 281, 291, 295, 321, 337, 341, 355, 367
 All. 1,31,1,69, 44
 All. 1,31-42.53-55, 77
 All. 3,68,191, 78
 De Abrahamo 29,147, 321
 De fuga 32,179, 321
 De mutatione nom. 8,60, 321
 De providentia 2,40, 321
 De somn. 1,2,6, 321
 Decal. 134, 77
 Det. 22,82-23,83, 77
 Det. 24,86, 77
 Det. 83,1,277, 77
 Leg. Alleg. 1,43, 90
 Leg. Alleg. 1,71, 90
 Moses 1,12, 281
 Op. 46, 81
 Op. 69, 77
 Op. 134f, 63, 77
 Op. 143, 78
 Op. 146, 77
 Op. 165, 79
 Op. 167, 79
 Op. 171, 80
 Plant. 4,16f, 80
 Post. 160-162, 18
 Post. 47,162, 80
 Praem. 42, 80
 Quaest. in Gn. 1,94, 226
 Quaest. in Gn. 50,15, 79
 Quod deus s. imm. 8, 337
 Sir. 25,24, 79
 Som. 1,73f, 77
 Som. 3,220, 77
 Spec. leg. 1,80, 339
 Spec. leg. 2,17, 337
 Spec. leg. 2,24, 79
 Spec. leg. 3,189, 80

- Spec. leg.* 3,20,110-119, 281f
Spec. leg. 4,46, 79
Virt. 205, 77
- Ps.-Philon
Lib. Ant. 3,10, 187
- Philostratus
Gymn. 14, 317
- Pindar, 29, 31
O. 6,59, 29
O. 8,39, 32
O. Fr. 87,1, 29
- Platon, 1, 22-25, 35-38, 41-43, 50, 55, 78, 136, 142, 145, 153f, 195, 198, 207, 225, 242, 255, 273, 300, 304, 307, 319
(Alc. 1,129B-131A, 23, 35
Alc. 1,133C, 154)
Ap. 30, 23
Cri. 50B, 55
Grg. 484B, 35
Grg. 493A, 22
La. 198A-199C, 178
Lg. 5,470B, 277
Lg. 11,923C-930D, 277
Lg. 628D, 242
Lg. 829A, 242
Lg. 893Bf, 23
Lg. 959AB, 23, 35
Menon 82-85, 37
Phd. 65E-66A, 133
Phd. 82E, 38
Phdr. 83B, 24
Phdr. 245C-246B, 24
Phdr. 245C-E, 23
Phdr. 247C, 24
Plt. 9,875, 37
Plt. 309E, 55
Prt. 321C, 37
Prt. 321E, 18
Prt. 321EF, 38
R. 370B-D, 37
R. 372B, 277
R. 409E-410A, 36, 42, 301
R. 432D, 37
R. 433A, 37
R. 434D-441C, 24
R. 442-444A, 37
R. 459E-461C, 277
R. 460C, 301, 307
R. 461C, 273
- R.* 508D, 24
R. 509A, 24
R. 509D, 36
R. 585B-586B, 38
R. 586A, 233
R. 589C, 55
R. 590D, 55
Smp. 202E-204C, 38
Theat. 176, 181
Tht. 149CD, 273
Tht. 160E-161A, 277
Tht. 161A, 309
Tht. 176B, 150
Ti. 29A, 24
Ti. 42C-43B, 23
Ti. 69C-72D, 24
Ti. 85AB, 319
Ti. 90A-D, 38, 41, 43, 233
Ti. 451A-455B, 23
- Plinius d.J.
Ep. 4,11, 279
De medicina 3,21, 318
- Plinius d.Ä., 54
Nat. hist. 7, *praef.* 1, 31
Nat. hist. 7, *praef.* 1-4, 191, 216
Nat. hist., 14,5, 270
Nat. hist. 28,1,5, 319
Nat. hist. 28,4, 318
Nat. hist. 28,35, 319
Nat. hist. 28,43, 318
Nat. hist. 29,12-28, 301
Nat. hist. 29,27, 310
Nat. hist. 35,21, 310
- Plotin, 24, 27f, 43f, 106, 130, 135, 144, 146, 195, 219, 361
Enn. 2,9,2-4, 44
Enn. 2,9,3f, 109
Enn. 2,9,8, 44
Enn. 2,9,16, 27
Enn. 3,2,8, 44f
Enn. 4,8,6, 27
Enn. 5,1,6f, 27
Enn. 5,1,10-12, 44
Enn. 5,2,1, 27
Enn. 5,3,7, 27
Enn. 5,5,10 27
Enn. 5,5,22 27
Enn. 6,4,14, 28
Enn. 6,8,18 27
Enn. 6,9,11, 44

- Plutarchus, 43, 274f, 303, 319
Alex. 329AB, 46
De amore prolis 1, 18
De amore prolis 5, 275
Bruta animalia ratione uti 9, 31
Frg. 7,27, 43
Is. 49,371Af, 43
Is. 53f,277Ef, 43
Is. 64,377f, 43
Is. 67, 47
Lycurgus 49E, 320
Lyk. 16,1f, 308
Moralia 898D, 273
Moralia 972B, 142
De sollertia animalium, 31
Solon 13,5, 278
Solon 33,2, 278
De tuenda sanitate praecepta
 22, 274
Virt. et. vit. 3, 304
- Polyainos
Strategica 3,11,1, 118
- Porphyrus, 24, 121, 153f, 209, 219,
 287, 289
Ad Gaurum, 274f
De abst. 3, 31
- Poseidonios, 26, 46, 196
- Propertius
 2,7, 270
- Protagoras, 18, 25
- Pythagoras, 32, 45, 272f
- Quintilian
Inst. 2,5,11, 311
- Sallust, 49, 53
BC 35,2, 53, 205
- Schol. Dionys. Thr.
 14,15, 142
- SEG
 3,983, Z.12, 276
- Seneca, 26, 45, 49, 54f, 178, 205,
 213, 236, 270, 279, 304, 300-
 312, 316
Ad Helviam matrem de
consolatione 16, 279
Ad Lucilium 4,2, 26
Ad Lucilium 15, 1f, 27,269
Ad Lucilium 95,52f, 46
Benef. 3,18, 206
Benef. 3,28, 206
Benef. 3,28,1f, 49
- Clem.* 1,1,3, 49
Clem. 2,6,2, 49
Const. Sap. 8,2, 47
Contr. 10,4, 307
De ira 1,15,2, 311
De ira 2,16, 18
De ira 2,31,7, 46
De ira 3,3, 151
Ep. 124,15, 48
Ep. 45,9, 49
Ep. 47,10, 206
Ep. 48,11, 47
Ep. 59,14, 47
Ep. 70,19, 38
Ep. 79,12, 38
Ep. 90, 216
Ep. mor. 10,4, 304
Ep. mor. 90,22, 47, 152
Helv. 16,3, 270
Tranqu. 8,5, 47
Vit. beat. 5,1, 48
- Sext. Emp.
Hyp. 1,62-78, 18
- SibOr
 III 367-380, 187
- SIG
 3,1042, Z. 10, 276
- Simplikios
Praef. 1, 48
- Sophocles
OC 868, 307
- Soranus, 268, 271, 311
Gynaeciorum libri iv 1,19,60,
 276
Gynaeciorum libri iv 1,60, 271
Gynaeciorum libri iv 2,6, 309
- Strabo
Geog. 2,1,9, 310
- Suetonius
Dom. 4, 310
- syrBar
 73,1-3.7, 187
- Tacitus
Germ. 19,6, 280
- Tatian, 249, 320, 355, 368
Or. 5, 125
Or. 7,1, 125
Or. 11,1, 249
Or. 15,1, 127
Or. 15,1f, 125

Or. 15,2, 127
Or. 15,5, 127
Or. 16,7-17,9, 302, 320
Or. 16,8-10, 126
Tertullian, 16, 19f, 109, 116, 121, 136, 199-205, 210, 228, 240, 248-251, 286-288, 291f, 295, 302, 312, 322f, 326, 331-335, 348, 355, 360, 362f, 368
Adv. Hermog. 130
Adv. Marc. 1,14,1f, 205
Adv. Marc. 1,19, 114
Adv. Marc. 1,27, 115
Adv. Marc. 2,29, 114
Adv. Marc. 2,4,3-2,5,6, 203
Adv. Marc. 4,9, 115
Anim., 303
Apol. 9,8, 286
Apol. 9,10, 318, 322
Apol. 9,17, 288
Apol. 13,7, 60
Apol. 17,5, 200
Apol. 37, 248
Apol. 48,3f, 201
Apol. 49, 312
Bapt. 18, 331
Coron. 248f
Coron. 3,5, 332
Coron. 11, 248
De anima, 16, 200
De anima 27, 204
De anima 32,3, 205
De anima 37,2, 286, 288
De baptismo 5, 2, 334
De baptismo 5,6f, 334
De baptismo 6, 203, 334
De exhortatione castitatis 12, 286
De iuiun. 10, 338
De orat. 25, 338
De resurrectione 5,2f, 204
De resurrectione 10,5, 204
De resurrectione 18, 204

De resurrectione 44,1, 204
De resurrectione 55,7, 204
De spectaculis 2,10, 202
De spectaculis 16,18, 249
De spectaculis 19,20, 249
Idol. 19, 248f
Nat. 1,15,3, 287
Spect. 2, 200
Test. anim. 4, 201
Theodorus Mopsuestenus, 141, 324, 342
Theodorus Priscianus
Euporiston 3,6,23, 275
Theophilus, 354, 367
Ad Autolycum 2,10-18, 126
Ad Autolycum 2,18, 129
Theophrast, 39
Charact. 16, 320
Thomas von Aquin, 6, 260
Summa theol. 2/2 q. 40, 123, 260
Traditio Apostolica, 335-337
2f, 335
4, 335
7, 335
8, 335
16, 331
20f, 336
21, 349
25-27, 329
37f, 335
Xenokrates
Frg. 21, 142
Xenophanes, 30
Agésilaios 1,21, 278
FVS 21, B18, 31
Xenophon
Lac. 1, 273
Mem. 1,4, 233
Mem. 1,4,11, 33
Mem. 1,4,12, 33
Zeno von Verona, 116, 351
Zeno Stoic., 24, 26

3. Hebräische Begriffe

אָנִים, 67
לֵב, 66, 75
מִוֶּתֶת, 67
נֶפֶשׁ, 66, 67, 73, 75, 83, 97

נֶפֶשׁ פִּינִים, 73
רֹאשׁ, 66, 76
רוּחַ, 66
צֶלֶם, 69f
בְּצַלְמֵנוּ קְדָמוֹתֵנוּ, 69f

4. Griechische Begriffe

- ἀγαθός, 36, 135, 138
 ἄγαλμα, 140
 ἄγγελος, 165
 ἅγιος, 344
 ἄγνοια, 207
 ἄγος, 285
 ἄδης, 349
 ἀδιάφορος, 124
 ἀδικία, 45
 ἀδύνατος, 117
 ἀθανασία, 125, 153, 179
 ἀθάνατος, 43, 113, 125, 153, 167, 170, 183, 198
 ἀθέμιτος, 30
 αἰδώς, 49
 αἶμα, 184, 185
 αἴσθησις, 26
 αἰσχρός, 33
 ἀκάθαρτος, 320
 ἀλήθεια, 78, 85, 93
 ἄλλαι τελεταί, 330
 ἀλλότρια, 48
 ἄλλογος, 80, 125, 132, 152, 176, 191, 192, 195, 199, 342
 ἁμαρτία, 89, 161, 181, 187, 327, 341
 ἀμβλίσκειν, 275
 ἀμβλύνειν, 275
 ἀναγένεσις, 333
 ἀναγεννηθῆναι, 331
 ἀναίσθητος, 192
 ἀνακεφαλαιοῦσθαι, 122
 ἀνάπηρος, 306
 ἀνάστασις, 117, 172
 ἀνατροφή, 307
 ἀνδρεία, 224, 255
 ἀνῆρ, 147, 281, 327
 ἄνθρωπος, 28-30, 33, 40-42, 44f, 80, 83, 85, 99, 101, 125, 127, 129, 133, 135, 137, 139, 141, 147, 149, 152, 154, 161, 164, 166, 169, 171, 177, 179, 181f, 189, 198f, 320, 354, 367
 εἶσω ἄνθρωπος, 44
 ἀντίτυπος, 100
 ἄξια, 10, 180, 182-184
 ἄξιοπρεπέστερος, 198
 ἄξιος, 129, 199, 335, 342
 ἀξίωμα, 78, 129, 142, 150, 180f, 354, 367
 ἀξιώσις, 45
 ἀπάθεια, 48, 135, 140, 143, 356, 369
 ἀπαθής, 176, 177
 ἀρετή, 31, 36, 46, 133, 154, 161, 180, 184, 189, 225, 247, 338
 ἄριστα, 197
 ἀριστοτέχνη, 166
 ἀρχέτυπος, 180
 ἄρχων, 78
 ἀστείος, 78
 ἀσύμφορον, 117
 ἀσώματος, 149
 ἀταραξία, 47
 ἄτιμος, 344
 αὐθεντικόν, 100
 ἀφθαρσία, 125, 154
 ἀφροσύνη, 207
 ἄψυχος, 192, 195
 βαναύσοι τεχνιτοί, 341
 βασιλεία
 βασιλεία ἐν οὐρανῷ, 137
 βασιλεία τοῦ θεοῦ, 85, 124, 330
 βάρβαρος, 193
 βραχίων, 41
 βρέφος, 308
 γαστήρ, 166, 185, 281, 308
 γένεσις, 333
 γῆ, 80, 137
 γινώσκειν, 86
 γλῶσσαι, 142
 γνῶσις, 90, 135, 137, 164, 218, 289
 δάκρυον, 167
 δακτύλιος, 309
 δεσμός, 23, 38
 δεσμοτήριον, 38
 δεσπότης, 99
 δημιουργός, 99, 112, 138, 158
 διάδηλος, 276
 διάλεκτος, 142
 διαστολή, 89
 (δια)φθείρειν, 275

- διάφορον, 112
 δίκαιος, 30, 76, 138, 290
 δικαιοσύνη, 93, 133, 180, 225, 255
 δικαστική, 36
 δίκη, 30, 133
 διωρισμένως, 273
 δόξα, 10, 19, 89f, 96f, 122, 147, 154,
 159, 165, 190, 192, 239, 327, 356,
 359, 368, 370
 δοῦλος, 34, 91, 96
 δύναμις, 78, 125, 154, 173, 195
 ἐγκράτεια, 51
 ἔθνος, 84
 εἰκόν, 24f, 43, 69, 77-80, 88-90, 99,
 101, 111-113, 122-125, 129, 136-
 140, 143, 146f, 149, 152-154, 161,
 163- 165, 171, 176-178, 180, 182,
 189f, 192, 199, 256, 359
 εἰκὼν εἰκόνας θεοῦ, 77
 εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 43, 77, 80, 123f,
 136, 147
 εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, 24, 43
 εἰργμός, 38
 εἰρήνη, 242
 εἵσκρσις, 315
 ἐκκλησία, 92
 ἐκτιτρώσκειν, 275
 ἐλευθερία, 37, 94, 96
 ἐλεύθερος, 34
 Ἑλληνισμός, 159
 ἔμετος, 186
 ἐμπαθής, 177
 ἐμφύσημα, 112
 ἐξουσία, 199
 ἔξω, 48, 340
 ἐπαγγελία, 165, 181
 ἐπιθυμητικός, 24, 77, 145, 178
 ἐπιληψία, 317
 ἐπιστήμη, 36
 ἐπιτήδειος, 308,
 ἐρυγή, 186
 εὐαρμοσσία, 169, 171
 εὐγένεια, 184, 199
 εὐγενής, 143
 εὐκληρία, 181
 εὐσέβεια, 76, 214, 218
 εὐφύης, 36
 εὖχεσθαι, 338
 εὐχή, 181, 337, 339-341
 ζῆν, 25, 168
 ζῶν, 40-43, 125, 134, 165f, 195,
 285f, 355, 368
 θάνατος, 113, 187
 θέμιστες, 30
 θεόδοματος, 29
 θεός, *passim*
 θεόπλαστος, 165
 θεοφιλής, 337
 θεραπεύειν, 25
 θέσει δίκαιον, 34
 θεσμός, 80
 θεωρεῖν, 25
 θεωρητικοί, 134
 θεωρία, 167
 θήρ, 39, 45
 θρέμματα, 139
 θυμοειδής, 24, 145, 178
 θυμός, 32
 ἱατρική, 36
 ἱατρός, 321
 ἴδιος, 48, 87
 Ἰουδαῖοι, 87
 Ἰουδασμός, 159
 ἵππος, 133
 ἰσχύς, 80
 ἰχθύς, 30
 ἰχώρ, 185f, 283
 καθαρμοί, 318
 καθαρός, 101, 167, 330, 341
 καθάρσια, 330
 καθαρταί, 318
 κακός, 36
 κακοφύης, 36
 κάλλος, 33
 καλὸν καγαθόν, 138
 καλός, 35-38, 43, 66, 197, 342
 κάμνειν, 304
 καρδιά, 77, 83, 96
 κατοπτρόν, 90
 κεφαλὴ, 80, 147, 321, 339
 κίνησις, 168
 κοινός, 195
 κοινὸς λόγος, 22
 κοινωνία, 142, 192
 κόρυζα, 186
 κόσμος, 43, 78, 83, 87, 113, 137,
 169-171, 179, 198
 κτίσις, 96, 113, 147, 171, 199

- κώνωψ, 182
 λαμβάνειν, 73, 85
 λεχός, 276
 λογικός, 77, 125, 134, 166, 176, 178, 195, 341f, 355, 368
 λογισμός, 152
 λογιστικός, 24, 145
 λουτρὸν, 333
 λόγος, 26, 37, 42f, 46f, 49, 51f, 77-80, 86, 105, 122, 124f, 128f, 131, 132-134, 137-139, 141, 152, 161, 170f, 175f, 195, 197, 219f, 285f, 295, 297, 333, 337f, 340, 355, 363
 λόγος σπερματικός, 132, 134
 λύγξ, 186
 μαῖα, 308
 μαραναθά, 327
 ματαιότης, 96
 μεγαλοφύια, 19, 179, 182, 359, 370
 μεγαλωσύνη, 112f
 μεθόριος, 81
 μέλειν, 286
 μέσος, 171, 174, 177
 μεσότης, 55
 μήτηρ, 80
 μητρυιά, 80
 μιαίνειν, 276
 μίασμα, 285
 μικρός, 169 179
 μικρὸς κόσμος, 198
 μίκτορ, 158
 μίμημα, 78
 μίμησις, 125
 μίξις, 168, 331
 μισθός, 188
 μολύνεσθαι, 124
 μονογενής, 43
 μῦς, 182
 ναός, 101, 149, 184
 νεκρός, 344
 νόμιμα, 79
 νόμος, 30, 34f, 46, 51f, 80, 95f, 138, 161, 308, 327
 νόσημα, 321
 νοῦς, 22, 24, 26, 28, 31f, 37, 44, 52, 77, 79, 105, 135, 137, 145, 161, 163, 168, 175, 340
 ξηρός, 332
 οἰκία, 276
 ὁμιλία, 337
 ὅμοια, 125
 ὁμοιότης, 154
 ὁμοιωθῆναι, 164
 ὁμοίωμα, 154
 ὁμοίωσις, 44, 122-125, 129, 135-140, 143, 146, 154, 163f, 166, 174, 176, 179, 189, 199, 214f, 242, 253, 256, 260, 341, 346, 348, 358, 363, 370, 373
 ὁμοτιμία, 165
 ὁμότιμος, 181f
 ὄνος, 133
 ὀπισθοδάκτυλοι, 310
 ὄργανον, 342
 ὄσιος, 273
 ὀσίαι χεῖραι, 340
 οὐρανός, 43, 80, 99, 137, 152, 154, 166, 171, 199, 339
 οὐρήθρας, 309
 οὐσία, 41, 173, 184
 ὀφθαλμός, 185, 283
 ὄψ, 80
 πάθος, 27, 168
 παῖς, 39
 παράδειγμα, 154
 παράδεισος, 349
 παρθενία, 157, 167
 παχύτης, 186
 περίστασις, 308f
 πεσσὸς φθόριος, 275
 πίθηκος, 33
 πίστις, 113, 327
 πλάσμα, 284
 πλάσσειν, 117
 πλάστης, 158
 πλατωνίζειν, 152f
 πλούσιος, 143
 πνεῦμα, 25, 77f, 94, 97, 100-102, 111f, 120, 124f, 131, 136, 139, 144, 161, 171, 188, 304, 319, 321, 339
 πνευματικὴ ἀνάστασις, 117
 ποιεῖν, 117
 πολεμικὴ κτητικὴ, 243
 πόλεμος, 242
 πόλις, 36, 78
 πολιτικός, 42
 πολυτελής, 337

- πονηρία, 36
 πορνεία, 284
 πούς, 41, 80
 πρέσβυς, 78
 πρόνοια, 198f, 288f
 προσωποληψία, 73, 327
 πρόσωπον, 74, 85, 90, 113, 133, 154
 πρωτότοκος, 189
 πρωτότυπος, 177
 πτωχοί, 83
 πτωχοτροφία, 167
 ρεύμα, 185f
 ρινός, 309
 σαρκικός, 117
 σαρκική ανάστασις, 117
 σάρξ, 86, 97f, 100-102, 116, 118,
 120f, 127, 131, 163, 171, 289
 σεληνιακός, 321
 σῆμα, 38, 146, 221
 σκέλος, 41
 σοφία, 33, 38, 225, 255
 σπέρμα, 39
 σπορά, 331f
 στάσις, 167
 σύγκριμα, 78
 συζυγία, 127
 σύμπηξις, 168
 συνάμφω, 27
 συνάφεια, 142
 συνειδός, 145, 340f
 συνείδησις, 145, 341
 σχῆμα, 132f
 σῶμα, 36, 78f, 80, 83, 96f, 117-119,
 127, 131, 133, 135, 144, 146, 149,
 152, 154, 163, 166-168, 171, 185-
 187, 195, 198, 221, 289, 304, 308,
 342, 344
 σωφροσύνη, 225, 255
 ταπεινότης, 143
 ταπεινοφρονῶν, 150
 ταπεινοφροσύνη, 143, 165, 359
 τέλειος, 120
 τέλος, 358
 τετράποδος, 166
 τεχνίτης, 171, 341
 τιμᾶν, 113, 338, 342
 τιμή, 10, 19, 89f, 112f, 182, 189, 193,
 342, 344, 356f, 359, 368, 370
 τίμιος, 45, 181
 τύραννος νόμος, 35
 ὕγρός, 321, 331, 332
 ὑγρότης, 332
 ὕλη, 112, 115, 158, 171
 ὑπόστασις, 185
 ὕψος, 165
 φαῦλος, 78
 φιλαδέλφια, 167
 φιλανδρία, 167
 φιланθρωπία, 181, 225
 φλέγμα, 185f
 φρόνησις, 38, 225, 255
 φρουρά, 38
 φύσις, 30f, 33-37, 39-42, 51, 79f, 96,
 113, 135, 152, 163f, 168, 171,
 174f, 177, 180-182, 192, 195, 199,
 309, 321, 328, 348, 357, 369
 φῶς, 90, 101, 321, 349
 φωτισμός, 333
 χαρακτήρ, 188
 χάρις, 89
 χάρισμα, 335
 χεῖρ, 42, 99, 129, 132, 165, 180, 330,
 338, 340
 χολή, 184f, 332
 χρυσοδακτύλιος, 327
 ψαλμῳδία, 167
 ψιττακός, 290
 ψυχή, 23f, 32, 35f, 39, 44, 66, 77-79,
 83, 94, 96f, 102, 112, 115, 118f,
 124, 127, 131, 135, 139, 144, 149,
 152-154, 161, 163, 165-168, 171,
 173, 175, 183f, 189, 198, 217,
 303f, 320, 330, 340, 342

5. Lateinische Begriffe

abolitio delictorum, 334
aemulus, 248
aequitas, 54, 247, 253, 255, 259, 261
 naturalis, 253
affectus, 254
amor, 235
angustia, 38
anima, 120, 123, 132, 144, 174, 201, 203, 205, 212, 217, 221, 223, 230, 248, 255, 286, 291f
 irrationalis, 224, 231, 237
 modo vivens, 231
 rationalis, 223, 231
animal, 50, 144, 217, 288, 314
 mutum et inrationale, 217
 rationale, 50, 217, 314
animalia, 227, 230
animans, 226
animatus, 206
 animata corpora, 230
animus, 132, 212, 217
appetitus, 231
artes liberales, 209
artifex, 202, 206, 208, 216
artificiosus, 208
athletica, 252
atomus, 206
auctoritas, 19, 58f, 204, 226, 334
auris, 233
barba, 233
bellum, 244, 254
 contra iustitiam, 254
 iustum, 241, 243-246, 249, 256f, 260
 pium, 244
beneficentia, 225
benignitas, 225
bestia, 201
bonitas, 203
bonum, 148, 227, 253, 259
caducarii, 318
caerimonia, 244
capax Dei, 234
carcer, 38, 201
caro, 120, 123, 203f, 221, 337, 360, 371
causa
 causa iusta, 247, 258, 260
 causa mundi, 225
ceroferarii, 345

civitas, 257
claustrum, 38
clementia, 49, 58
cognoscere, 218
compositum, 144
concupiscentia, 201
concursum, 144
condicio, 201, 217
conditio humana, 67
consilium, 255
contemplatio mundi, 217
continentia, 227
cor, 217
corpus, 120f, 132, 144, 201f, 212, 216, 223, 230, 233, 255, 261, 314-316, 334
creatio ex nihilo, 76, 231, 322, 356f, 370
creator, 315
creatura, 234
cultus, 59, 206, 218, 253f
cupiditas, 254
custodia, 38
debilis, 310f, 316
decertatio, 246
decor, 206, 239
decorum, 227, 240
decus, 238f
dentes, 233
devotio, 214
dignitas, 2, 10f, 19, 53f, 58-60, 69, 91, 147f, 150, 193, 200, 204-206, 216, 227, 229, 237-240, 244, 311, 352, 359-361, 364f, 371f, 374
 carnis, 204, 360
 deficiens, 238
 hominis, 261
 humana, 237
 saecularis, 226
dignus, 58f, 203, 256, 335
diligere, 235
disceptatio, 245
discidium, 254
disputatio, 52
divus Caesar, 248
doctrina Christiana, 258
donativum, 248
dux, 252
effigies terrestres, 256
femina, 148, 217, 314, 316
feriae publicae, 345
fetiales, 244

- fides*, 19, 58
finis omnium bonorum, 148
forma, 203, 206, 233, 295, 314
 forma completa, 286, 295
formatus, 206, 292
fortitudo, 54
fragilitas, 229
gemma, 233f
genus humanum, 50
gladius, 248
gloria, 19, 58, 223, 252
glorificare, 123
gradus dignitatis, 59
gratia, 58, 223, 334
habitus, 60
haruspex, 60
homicidium, 248, 255, 292
homo, 7, 50, 52, 59, 66, 120, 122-124, 144, 148, 177, 194, 200-203, 206, 208, 214, 216, 221, 224, 226, 233-235, 238f, 245, 252, 254f, 261, 286, 288, 291f, 314-316, 334, 364f, 374
 novus, 60
honestas, 58f
honor, honos, 10, 19, 58f, 235, 237-239, 311, 360
humanitas, 225, 252
humilitas, 229, 359, 370
ignobilis, 316
imago, 17, 45, 111, 120f, 123, 139, 146-148, 161, 199, 202f, 219, 221, 223f, 228, 232-235, 239, 256, 334, 357f, 363, 369, 373
 ad imaginem Dei, 224, 233f
 imago paternae substantiae, 256
imitatio, 148
immortalitas, 252
imperator Christus, 248
imperitus, 254
imperium Romanum, 55
impurus, 60
inaequitas, 247, 255
ingenium, 217
inimicitia, 145, 254
iniuria, 247
iniustus, 254
insigne, 60
inspiratio, 213
intellectus, 233
intelligentia, 234f
intentio recta, 260
ira, 212, 215, 217f, 252, 254, 311
iugum maritalis, 217
ius, 52, 241, 243f, 246f, 249f, 253, 257, 259f
 ius ad bellum, 241, 246, 257, 259
 ius in bello, 241, 243, 246f, 249, 257, 259f
iustitia, 20, 54, 58, 121f, 213, 218, 225, 227, 236, 250, 252-259, 261
iustus, 19, 243-246, 250, 255, 257, 361, 371
labia, 233
lex, 51-53, 121, 203, 255, 261, 286, 325
 aeterna, 51-53, 261
 credendi, 325
 orandi, 121, 325
 vera, 51
liberalitas, 225
libertas, 19f, 58, 361, 371
luxuria, 227, 288
maiestas, 227
malum, 204, 227
mamma, 217, 314
Manichaei, 233
manus, 123, 208, 216, 291
masculus, 148
materia, 203, 288, 334
meditatio, 208
memoria, 231, 235
mens, 132, 212, 223, 231, 234f
menstruus, 336
meritum, 238
militare, 249, 255
militia, 255
miraculum, 315f
miseria, 258
miser cordia, 288
mixtum compositum, 27
monstrosus, 310f, 314f
monstrum, 315
mors peccati, 222
mortalitas, 217
mortuus, 60
muliebris, 314
mulier, 93, 336
mundus, 203, 336
mutus, 209
naris, 233, 314
natura, 51f, 66, 80, 148, 194, 208, 216, 239, 314f, 334

- natura noverca*, 80, 216
natura rationalibus, 148
necessitas, 209
nobilis, 239, 316
nobilitas, 53, 59, 205
notitia, 212, 218, 235, 252f
noxius, 322
oculus, 206, 233
officium, 19, 58f
ostenta, 315
paenitentia, 316
pares, 58, 254
parricidium, 288
particeps Dei, 234
passio caduca, 318
pater, 213f, 279, 310
patrocinium, 204
patronus, 361, 372
pax, 244, 248, 259
peccatum, 122
pectus, 217
pedes, 233
perfectus, 120, 123
pietas, 19f, 213, 255, 291
plasma, 120, 123
plasmatus, 122
pollinator, 60
portendier, 310
portenta, 315
portentosus, 310f
potestas, 226, 233
praeparare, 334
praestantia, 227
prodigia, 315
protoplastus, 122
providentia, 213, 218
pulchritudo, 206
Pygmaeus, 314
ratio, 18, 31, 48, 50-53, 66, 201, 207-209, 212-216, 218f, 223-226, 230, 232f, 245-247, 252-255, 257, 259, 261, 297, 311f, 315, 323
recapitulare, 122
recapitulatio, 358, 370
religio, 213, 215, 218, 244, 252f
res, 52, 60
resurrectio, 202
ritus, 244
ritus Christianus, 334
rubor, 58
sacramentus, 214
sacrosanctus, 255
salus, 246
sanguis, 290, 321
sapientia, 208f, 216, 218, 222f, 255-257, 259
scelerare, 291f
scelus, 252, 254
semen, 336
sensus, 206, 221, 231, 255, 257, 261
sermo, 207
silicernium, 60
similis deo, 148, 214
similitudo, 111, 121, 123, 139, 143, 146-148, 150, 191, 202f, 214, 219, 224, 228, 232-235, 239, 334, 357, 358, 363, 370, 373
societas, 50, 53, 225
societas humana, 53
spiritualia
aeterna, 237
spiritus, 120, 123, 144, 202, 234, 334
status, 32, 35, 41, 132, 166, 206, 215, 217f, 237f, 297
substantia, 122, 203, 223, 234, 256, 352
summa operis, 225
summum bonum, 52, 148
superbia, 229, 231, 259
tabula rasa, 113
tolerantia, 240, 361, 371
tranquillitas animi, 47
ultima ratio, 245
verecundia, 59
veritas, 234
vestigia, 231
virtus, 19f, 54, 58f, 221-225, 237f, 247f, 252, 255, 258
vis, 100, 214, 245
vita, 122, 226, 286, 291, 314
voluntas, 231, 235
voluptas, 217
vultus erectus, 206f

6. Sachregister (inkl. sonstige
historische Personen und Orte)

Abendmahlsgottesdienst, 329

Siehe Eucharistie

Abraham, 68, 78, 181

Abstammung, 206, 212

Ackerbau, 209

Adam, 68, 70, 77, 90, 97, 112, 121f,
161, 192, 221, 256, 259, 354,
358, 367

Adel, 183, 198

Adiaphora, 186

Adoption, 180f, 285

Adoptiveltern, 278, 294, 307

Aequicoler, 244

Affe, 33

Affekt, 26, 254f

Aggression, 259

Akklamation, 335

Alexandria, 301

Alexandriner, 13, 18-20, 63, 81,
139f, 146, 155

Alkibiades

132E-133C, 135

Allegorie, 69

Allmacht Gottes, 84, 117, 316

Allmutter Natur, 152, 206

Alltagsleben, 8, 293

Allvater, 331

Altar, 60, 341

Altruismus, 218, 253

Ameise, 152

Americans with Disability Act,
298f

Ammi-Saduqa, 55

Amt, 2, 238, 305, 323, 336, 338,
364

Amtsträger, 238

Amulett, 271, 317, 319

Anachoretentum, 302, 350

Anaphoragebet, 348

Ancus Martius, 244

Angel, 142

Angleichung, 70, 122, 132, 143,
176, 179, 182, 239, 256, 289, 333,
348, 356

Anhauch, 334

Ansehen, 48, 59, 73, 85, 166, 204f,
327, 342, 346, 363

Anthropomorphie, 149, 355

Anthropozentrik, 33, 47

antiochenische Schule, 20

Antiochia, 190

Antirigenismus, 151, 156, 228

Anytos, 342

Apokalyptik, 84, 187, 284, 295

Apollokult, 333

Apologeten, 12, 14, 98, 116, 129,
156, 284, 302, 323, 355

Apologetik, 106, 134, 143, 151,
155, 198, 205, 208, 210, 215,
264, 285, 333

Appetit, 168

Äquivokation, 11, 214

Aramäer, 256

Arbeit, 7, 13, 66, 298

Arbeitsunfall, 300

Archetyp, 177f

Architektur, 209

Arianer, 161

Aristokratie, 55f, 59, 270, 310

Aristotelismus, 46, 132

Arius, 159

Arkandisziplin, 329

Armenfürsorge, 167, 328f

Armengrab, 342

Armut, 91, 126, 186, 270, 275, 293,
327

Artemis, 276

Arzt, 188, 301-304, 308, 321

Ärzteschule, 301

Asche, 181

Asien, 55

Askese, 127, 140f, 150, 160, 169,
172, 179, 201, 242, 253, 302,
305, 332, 337, 347f, 355, 357-
359, 364

Ästhetik, 58, 138, 171, 216, 238,
240, 311, 351, 361

Athen, 59

Atome, 206

Atomstruktur, 179

Auferstehung, 15f, 18, 20, 84, 87,
98-100, 102-104, 106, 115-121,
124, 126f, 129, 131f, 134, 151,
157, 159f, 173f, 179, 196f, 201f,
222, 292, 324, 328, 336f, 343,
351, 354-356, 359, 361, 363

Aufklärung, 7, 8, 364

- aufrechter Gang 32, 41, 141, 207,
 217f, 233, 338, 356. *Siehe auch*
status rectus
 aufrechter Stand, 38, 339. *Siehe*
auch status rectus
 Auge, 60, 74, 91, 93, 140, 169, 185,
 193, 206f, 233, 252, 283, 305,
 312-314, 330
 Ausfluß, 78, 185f
 Ausscheidungen, 185
 Ausschneuzen, 227
 Außenwelt, 169
 äußerer und innerer Mensch, *passim*
 Ausspeien, 227
 Autexusie, 159
 Autorität, 5, 37, 59, 117, 322, 333
 Barbar, 46, 57, 142, 193, 223f, 256-
 259
 Barmherzigkeit, 74, 193
 Bart, 232
 Bauch, 166
 Baum der Erkenntnis, 67
 Bedürfnis, 137, 193
 Befleckung, 285f, 291f, 320, 336f.
Siehe auch Unreinheit
 Begierde, 48, 51, 163, 200, 332
 Behinderung *Siehe* Menschen mit
 Behinderungen
 Bein, 41
 Belebtheit, 232
 Bergpredigt, 83, 85
 Beseelung, 32, 204, 206, 265, 275,
 286, 292, 362, 365
 Besessenheit, 303, 317-320
 Besitz, 18, 48f, 165, 270, 320, 346
 Bestattung, 60, 68, 342-344, 350f,
 356, 364
 Bestie, 227
 Betrug, Betrüger, 84, 202
 Bettler, 192
 Biene, 152
 Bildtheologie, 16, 176
 Bioethik, 3, 353
 Bischofswahl, 335
 Blindheit, 72, 187, 256, 298-300,
 303f, 311, 313
 Blödheit, 316
 Blut, 41, 118, 185-187, 268, 291,
 318, 322
 Blüte, 185, 268
 Blutfluß, 283
 Blutschande, 287
 Blutschuld, 285, 318, 333
 Bosheit, 258
 Brandmarkung, 41, 190
 Brüste, 217
 Bund, 72, 75, 189
 Bundesbuch, 64
 Bundesgedanke, 72
 Buße, 167, 281, 316
 Bußpredigt, 86
 Calixtus, 293
 Charismen, 335
 Christenverfolgung, 249
 Christianisierung, 260, 263
 Christologie, 102, 119, 163, 221
 Christus, *passim*
 Christusebenbildlichkeit, 90
 Christusereignis, 88, 97, 122
 Dämon, 44, 110, 113, 125, 230, 298,
 300, 302, 317-320, 322f, 329
 Darausgang, 308f
 Darmentleerung, 319
 Dasius, 249
 David (König), 250
 Demetrios von Alexandrien, 305
 Demiurg, 111f, 117
 Demokratie, 59, 113, 309
 Demut, 143, 150, 165, 359
 Demütigung, 150
 Denkkakt, 105
 Despot, 55
 deuteronomistische Literatur, 65,
 72f
 Diadem, 180
 Diakonie, 188
 dialektische Theologie, 3
 dianoetisch, 40
 Diät, 317f
 Dichotomie, 15, 22, 26, 28, 48, 66f,
 70, 76, 83, 96, 121, 127, 131,
 133, 135f, 141, 145, 166, 171,
 174, 188, 191, 196f, 200, 219-
 221, 223, 230, 238, 240, 269,
 302-304, 337, 354, 358f, 361,
 364
 Diokletian, 208, 249
 Docketismus, 100
 Domitian (Kaiser), 279
 Doppelgeschlechtlichkeit, 314

- Dualismus, 15f, 20, 25, 66, 76, 79,
 83, 86f, 96, 98, 102f, 105, 112f,
 117, 120f, 135, 140, 145, 149,
 154, 158, 188, 196, 211f, 215,
 221f, 231, 301f, 322, 354, 358f
 Ebenbildlichkeit, *passim*
 Eden, 191f, 349
 Egalitarismus, 67
 Ehe, 126, 141, 228, 283, 288, 337,
 347
 Ehebruch, 84, 276, 293, 344
 Ehejoch, 217
 Ehelosigkeit, 160
 Ehre, 45, 49, 60, 89, 112, 189, 235,
 239, 291, 342, 356, 362
 Ehrverletzung, 76, 190
 Eid, 248, 250, 275, 278
 Eigentum, 164
 Einäugiger, 310
 Eingeweide, 279, 281
 Einhauchung, 213
 Einpflanzung, 111
 Einwohnung der Seele, 196
 Einzelrechte, 13
 Eitelkeit, 181
 Eklektizismus, 45, 49, 106, 109
 Ekstase, 44
 Elefant, 142, 216
 Elend, 29, 181
 Elisa, 256, 344
 Elite, 55, 57, 111
 Ellbogen, 216
 Elohist, 64
 Eltern, 168, 212, 281, 288, 294,
 313, 331
 Emanation, 27, 122, 182, 194
 Embryo, 25, 40, 203, 265, 272f, 275,
 279, 281, 285-289, 292f, 295,
 362, 365
 Empfängnis, 25, 213, 286
 Empfängnisverhütung, 270-272,
 279f, 293
 Empfindung, 25, 273
 Empirie, 74
 Endzeit, 84, 94, 97
 Engel, 89, 165, 177, 191, 204, 230,
 232, 237, 289
 Enkratie, 126, 141, 355
 Enkratitzirkel, 126
 Entbindung, 217
 Entelechie, 38f, 54, 141, 164, 268,
 295, 361
 Enthaltbarkeit, 160, 227
 Entseelung, 292
 Epikureer, 278, 308
 Epikureismus, 26, 42
 Epilepsie, 267, 298, 300, 302, 317-
 322, 332, 362
 Erbauungsliteratur, 39
 Erbrechen, 186, 319
 Erdensohn, 170
 Erdkreis, 68
 Erfindungsgeist, 218
 Erhabenheit, 112f, 165, 179, 215,
 360
 Erinnerung, 169, 191, 237, 311,
 351
 Erkenntnis, 1, 24, 36, 38, 59, 68, 74,
 90, 113f, 135, 140, 164, 167,
 173, 176, 191f, 209, 212, 214,
 218, 252, 259, 288f, 323, 329,
 333, 350, 356, 365
 Erkenntnisfähigkeit, 37, 132
 Erkenntnismöglichkeit, 26
 Erkenntnistheorie, 15, 23, 25, 38,
 75, 79, 119, 127, 143f, 163, 221,
 235, 286, 319, 321, 357, 360
 Erleuchtung, 90, 329, 333, 363
 Erlösung, 89, 96, 100, 103, 122,
 175, 205, 220, 223, 355
 Erlösungsbedürftigkeit, 334, 348
 Ernährung, 13, 217
 Erstgeborener, 147
 Ertränken, 310, 312
 Erwählung, 92
 Erwerbskunst, 243
 Erzieher, 138f
 Erziehung, 36, 188
 Eschatologie, 38, 44, 84-89, 92, 94,
 97, 100, 103, 115, 119, 121, 158,
 173, 202, 292, 303, 327, 345,
 358f
 Eschatologisierung, 97
 Eschaton, 158
 Esel, 133
 Essen, 185, 187, 256
 Ethik, *passim*
 ethnische Integrität, 13
 Ethnologie, 298
 Etymologie, 315

- Eucharistie, 249, 324, 329, 335f, 348
 Eunuch, 294
 Europa, 265
 Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte, 3
 Europäische Union, 3, 353
 Eva, 68, 90, 221
 ewiges Leben, 219f
 Ewigkeit, 119, 145, 158, 199, 334
 Exegese, 23, 62, 76, 86, 87, 107, 111f, 125f, 143, 146, 148, 153, 155, 158, 175f, 182, 191, 224, 226, 228, 232, 239, 240, 283
 Existenz, 126
 Exorzismus, 298, 332
 Facio, 69
 Fahnneneid, 248
 Fallsucht, 322. *Siehe* Epilepsie
 Familie, 40, 60, 270, 276, 338
 Familienplanung, 277
 Familienreligion, 343
 Fehlgeburt, 275f, 278, 281f
 Fernkündigung, 315
 Fessel, 23, 190
 Festtag, 337, 345
 Fetiale, 244
 Fett, 185, 195
 Feuchtigkeit, 186f, 217, 266-268, 319-321, 331f
 Feuer, 38, 74, 244, 283
 Findelkinder, 277f, 282, 293, 307
 Finger, 53, 198, 215, 306, 308, 310, 339
 Finsternis, 90
 Fisch, 30, 142, 153, 233
 Flechten, 305
 Fleisch, 66f, 100-102, 117, 120f, 123, 126f, 145, 162, 170, 176, 181, 203f, 288f, 303f, 336f, 360
 Fluß, 47, 168
 Fortpflanzung, 141. *Siehe* Sexualität.
 Fötus, 276, 286, 288, 308
 Frau, 9f, 25, 30, 40f, 49, 79, 84, 89, 91, 93f, 140f, 171, 177f, 193, 202, 217, 223f, 228, 256, 263-265, 267f, 271, 275f, 279, 281, 283, 285, 289, 291, 298, 308, 314, 316, 325, 336, 350
 Freigelasener, 60, 71, 247
 Freiheit, 34, 47f, 58, 91-94, 96f, 140, 144f, 150, 191, 271, 327
 Fremdheit, 113, 288, 365
 Freude, 165
 Frevel, 291f, 362
 Frieden, 242, 244, 248, 253, 258f
 Frömmigkeit, 107, 140, 223, 324, 341, 347, 351, 364
 Frömmigkeitspraxis, 173, 303, 348, 363
 Frühgeburt, 292
 Funktionsträger, 306, 343f
 Fürsorge, 31, 65, 199, 285f, 302, 320
 Fürstenbild, 180
 Fuß, 41, 66, 149, 233, 271, 298, 304, 314, 327, 339, 349
 Futter, 207
 Galle, 185, 187, 332
 Ganzheitlichkeit, 76
 Gauklerkunststücke, 192
 Gebet, 142, 173, 181, 220, 303, 306, 324, 336-341, 343, 347, 363
 Gebetshaltung, 306, 339
 Geburt, 31, 37, 49, 136, 157, 204, 213, 272f, 276, 284, 293, 298f, 307, 309-312, 316, 333
 Geburtenkontrolle, 295
 Geburtenrate, 274
 Gedächtnis, 169, 231
 Gedächtnismesse, 343
 Gefängnis der Seele, 38, 146, 184, 200
 Gehirn, 41, 317
 Gehör, 169
 Gehorsam, 121
 Geist, *passim*
 Geisteskrankheit, 318
 geistige Behinderungen, 298
 Geistmitteilung, 139
 Geistverleihung, 202
 Geistwesen, 44, 110, 149, 158, 197f
 Gelähmter, 187
 Gelasius (Bischof), 306
 Geld, 221, 226, 289
 Gelenke, 308
 Gemeinschaft, 40, 42, 46, 52, 68, 86, 142, 169, 241, 335

- Gemeinschaftstreue, 71, 75
 Gemeinwesen, 40, 237, 273, 307f
 Generationismus, 212
 Genossen, 58, 254
 Geometrie, 37, 209
 Gerechtigkeit, 37, 58, 63, 71-75, 88,
 90, 93, 121, 133, 180, 218, 225,
 227, 245, 247, 253-255, 257-
 260, 364
 Gericht, 12, 119, 171, 183, 201f,
 342
 Geschichtstheologie, 120
 Geschlecht, 55, 111f, 164, 328, 330
 Geschlechtlichkeit, 175, 177f, 182,
 291. *Siehe auch* Doppelge-
 schlechtlichkeit
 Geschlechtsverkehr, 141, 274, 280f,
 284, 291, 295, 319, 332, 336
 Gesellschaft, 2, 5, 36, 51, 53-56, 59,
 84, 91, 107, 225f, 240f, 262-266,
 280, 295, 298, 300, 310f, 325,
 328, 361
 Gesellschaftsform, 55
 Gesetz, 42, 46, 51, 55, 72, 89, 94-
 97, 115, 138, 140, 161, 168, 203,
 217, 263, 281, 286, 294, 308f,
 327
 Gesetzesgehorsam, 33
 Gesundheitswesen, 298, 301
 Gewalt, 245, 254f, 288, 355
 Gewissen, 35, 96
 Gibeoniten, 256
 Gichtbruch, 303
 Gitter, 38
 Gladiatorenkämpfe, 118, 249, 285,
 318
 Gleichheit, 34f, 40, 45, 48, 73f, 83,
 91-94, 97, 98, 140, 165, 193,
 220, 224, 316, 326, 345, 363
 Gleichwürdigkeit, 181
 Gliedmaßen, 168, 309
 Glück, 12, 38, 180
 Glückseligkeit, 48f, 119, 236
 Gnade, 58, 89, 150, 170, 176, 181,
 191, 193, 243, 259, 341
 Gnosis, Gnostizismus, 15, 18, 20,
 44, 62, 100, 106, 108-115, 117,
 119-121, 124, 127-130, 135,
 139-144, 151, 155, 159, 161,
 164, 204f, 210f, 218, 261, 284,
 288-290, 301f, 305, 322, 328f,
 337, 354, 356f, 359f, 363
 Goldschmuck, 190
 Gottähnlichkeit, 136, 138-141,
 143, 150f, 214, 235, 253
 Gottangleichung, 164, 176
 Götterblut, 185
 Gottergebenheit, 214
 Götterkult, 60, 204, 254
 Gottesbeweis, 169
 Gottesdienst, 21, 92, 140, 218, 265,
 306, 316, 323-329, 335-338,
 341, 343-346, 348, 350-352,
 363
 Gotteserkenntnis, 38, 95, 111, 133,
 135, 137, 157, 164, 167, 171,
 176, 201, 212f, 215, 217f, 234,
 236f, 252, 255, 297, 313, 338
 Gottesferne, 67, 97, 109, 159, 298
 Gotteslästerung, 71
 Gottesnähe, 67f, 85, 97, 313, 346
 Gottesschau, 27, 111, 141f, 180,
 355f
 Gottesverehrung, 38, 213, 252
 Götzen, 118, 124, 249
 Grab, 38, 184f, 221, 342
 Grabmal der Seele, 146
 Grammatik, 209
 Gras, 181
 Grausamkeit, 243
 Greis, 290, 312, 316
 Großfüßiger, 310
 Grundgesetz, 1
 Grundrechtecharta, 3, 353
 Gruppensprache, 11
 Güterethik, 358
 Gynäkologie, 271
 Haare, 195
 Hades, 349
 Halakha, 68
 Hals, 283
 Hand, 12, 31f, 35, 41, 53, 99, 122,
 123, 129, 132, 142, 150, 163,
 165, 198, 203f, 208f, 215f, 222,
 243, 256, 291f, 297, 304, 306,
 323, 330, 338-340
 Häresie, 156, 159, 162, 193, 204,
 258, 346, 360
 Harnröhre, 308f
 Häßlichkeit, 33, 216

- Haut, 184
 Hebamme, 308
 Heer, 249, 251
 Heil, 8, 93, 112, 170, 193, 222, 256, 335
 Heiland, 188, 338
 Heilige, 128, 158, 181, 193, 334, 358
 Heiliger Geist, 128, 175
 Heiligkeit, 101, 338, 346
 Heilsgeschichte, 15, 69, 92, 97, 115, 158, 191, 209, 216, 223f, 228, 256f, 341, 348, 353f, 358, 367
 Heilsplan, 98
 Heilung, 27, 298, 302-304, 312f, 321, 333. *Siehe auch* Krankheit
 Heirat, 160, 337, 344
 Hellenisierungsthese, 62
 Hemmnis der Seele, 226
 Hermeneutik, 140
 Hermetik, 210
 Herold, 170
 Herrlichkeit, 70, 89f, 96, 147, 223, 313
 Herrschaft, 26, 55, 57, 65, 97, 99, 135, 157, 163, 180, 199, 203, 223, 239, 250, 256f, 259, 355, 357, 361
 Herz, 66, 75, 90, 96, 145, 206, 217, 345
 Himmel, 32, 80, 99, 111, 137, 141, 149, 153, 166, 170, 197, 199, 207, 233, 338
 Himmelreich, 102, 167, 256, 347
 Himmelsblick, 38
 Himmelsgewächs, 80
 Himmelsgewölbe, 152
 Himmelskind, 170
 Himmelspflanze, 199
 himmlisches Jerusalem, 222, 256
 hippokratischer Eid, 275, 278
 Hirten, 84
 Hitze, 186
 Hochmut, 170, 231
 Hoden, 305
 Hoffnung, 97, 121, 165, 181, 278, 304
 Hofzeremoniell, 345
 Holzhauer, 256
 Homoiosisethik, 102, 140, 189, 235, 237, 239, 242, 338, 358, 361
 Homousie, 175
 Hören, 298
 Humanisierung, 263
 Humanismus, 68, 353, 365
 Humanität, 55, 57, 71, 75
 Hummerscheren-Syndrom, 298
 Hund, 291, 312
 Hunger, 190, 272
 Hure, 84. *Siehe auch* Prostitution
 Hybris, 209, 356
 Hygiene, 270
 Hygrometer, 266
 Hymnus, 220, 348
 Hypostase, 43f
 Hysterie, 318
 Ideenlehre, 24, 33, 43, 167
 Ideenwelt, 24, 27
 Indien, 310
 Indikation, 276
 Individualisierung, 97, 348
 Individualismus, 75, 88, 348
 Initiation, 329, 349
 Inkarnation, 86, 99, 132, 175f, 197, 220f, 303
 Innozenz (Bischof), 306, 339
 Insekt, 182, 229
 Intelligenz, 196, 300
 Invalidität, 300
 Inzest, 277, 285, 291
 Irrationales, 174
 Isaak, 78
 Isiskult, 333
 Israel, 66, 71f, 74, 84, 115, 256-258
 Jäger, 142
 Jahwist, 64, 67f, 72
 Jakob, 78, 303
 Jenseits, 114, 190
 Jesus, 82, 84f, 87, 89, 91, 102, 122, 126, 136, 138f, 143f, 147, 158, 176, 178, 187, 189, 222, 303, 313, 327, 347, 354. *Siehe* Christus, Sohn, λόγος
 Johannes der Täufer, 86
 Josua, 256
 Juden, 25, 63, 91, 94, 133, 193, 240, 247, 312, 325f, 337
 Jungfräulichkeit, 157, 167, 264,

- 346f
 Juvenalis
 Satura 6,592-597, 279
 Juwel, 239
 Kaiser, 345
 Kälte, 187, 190, 266, 319
 Kannibalismusvorwurf, 322
 Kanon, 63f, 114
 Kapernaum, 258
 Kapitalverbrechen, 255, 294
 Kappadokier, 7, 12, 16, 107, 146,
 162, 264, 302, 353, 356, 360
 kappadokische Theologie, 15, 162,
 359, 361
 Kardinaltugend, 17, 225, 255, 257
 Kastration, 294, 305f
 Katechese, 188
 Katechumenat, 349
 Keim, 39, 132, 146
 Kerker, 200
 Keuschheit, 157, 160, 179, 348
 Kinder, 39f, 96, 112, 139, 168, 189,
 193, 267, 270, 272, 275, 278,
 280-285, 287-291, 293f, 297,
 307-310, 312f, 316, 320, 328,
 331, 350
 Kindergrab, 289
 Kindersterblichkeit, 272, 278
 Kindesaussetzung, 20, 270, 272-
 275, 277f, 280-285, 287f, 290f,
 294-297, 307, 309, 312, 362
 Kindstötung, 278, 280f, 291, 294,
 312
 Kirchenbau, 305, 344f
 Kirchenordnung, 305, 336
 Klaue, 208, 298
 Kleidung, 60, 209, 327
 Klerus, 306, 336, 339
 Klugheit, 75, 225, 247, 255, 257
 Knechtschaft, 96
 Kniekehle, 314
 Knochen, 195
 Komödie, 35
 König, 30, 55, 66, 153, 180, 197,
 199, 256
 Königin, 180
 Konstantin (Kaiser), 250, 263, 294
 konstantinische Wende, 5, 249f,
 260, 305f, 322, 349, 364
 Kontemplation, 55, 179, 220, 242,
 253, 348, 361f
 Kontingenz, 179
 Konzilien *Siehe* Synoden und
 Konzilien
 Kornelkirschenlanze, 244
 Körper, 14, 16, 22-23, 25-28, 38f,
 48, 67, 77, 81, 101-103, 112,
 114, 118-121, 124-127, 131-
 134, 141, 144-146, 148f, 151-
 154, 157-160, 166-168, 173,
 176, 179, 183-188, 190, 193-
 198, 200-202, 204, 212f, 216,
 219-222, 227, 230-233, 236,
 239f, 261, 265, 267-269, 287,
 299, 303, 305f, 308, 319, 333f,
 336-339, 341-344, 351, 355f,
 358, 364
 Körperausscheidungen, 185f, 227.
 Körperhaltung, 207
 Körperlichkeit, 26f, 100, 157, 191,
 228, 230, 333, 361
 Körpersäfte, 185
 Kos, 301
 Kosmogonie, 132
 Kosmologie, 15, 18, 25, 27, 33, 36,
 43, 45f, 50, 52-54, 63, 78, 106,
 111, 130, 149, 157, 170, 175,
 178, 198, 231, 253, 261, 267,
 288, 298, 302, 322, 353, 357
 Kosmopolis, 46, 52, 113
 Kosmos, 24f, 28f, 32, 36, 41, 43f, 50,
 52, 54, 64, 66, 76, 89, 104, 109,
 111, 119, 128, 134, 141, 155,
 167, 169, 179, 182, 194-197,
 199, 205f, 219, 225f, 229, 231f,
 239, 267, 338, 355-357, 361
 Kot, 227
 Kraft Gottes, 220
 Krankenpflege, 188
 Krankheit, 27, 70, 186-188, 193,
 201, 239, 242, 266-268, 298-
 303, 308, 312f, 317, 319-321,
 332, 357
 Krätze, 305
 Kräuter, 271
 Kreatianismus, 200
 Kreuzform, 132
 Krieg, 20, 41, 107, 241-247, 249-
 251, 254-261, 272, 298f, 312
 Kriegsansage, 244

- Kriegsdienst, 247-251, 255, 258, 299
 Kriegsverletzung, 300
 Krone, 99, 180, 225, 252
 Kult, 5, 60f, 68, 110, 213, 218, 253, 276, 304-306, 323-325, 341, 343f, 351, 363f
 Kultur, 29f, 33, 52, 58, 60, 71, 107, 151, 184, 200, 209, 245, 250, 264f, 278, 325, 328, 364
 Kulturanthropologie, 17, 59, 227, 244
 Kulturkritik, 18, 208, 353
 Kulturoptimismus, 353
 Kulturtechnik, 209
 Kulturtheorie, 15
 Kunstfertigkeit, 196
 Künstler, 189, 206, 208
 Kuriosität, 310
 Kyklopen, 30
 Kynik, 43, 47, 94, 309
 Kyrene, 276
 Lachen, 218
 Lähmung, 303f
 Laster. *Siehe* Tugend
 Lebenserwartung, 300
 Lebenshauch, 170
 Leber, 185
 Lehm, 122, 203
 Leibfeindlichkeit, 25, 66, 124, 126, 135, 169, 186, 340, 358f
 Leichen, 151, 301, 344
 Leiden, 172, 187, 191, 318
 Leidenschaft, 27, 44, 51, 118, 135, 140, 150, 168, 175, 177-179, 217, 289f, 295, 313, 332
 Lernen, 298, 300
 Licht, 90, 349
 Liebe, 168, 188, 220, 254, 258, 275
 Lindos, 276
 Lippe, 233
 Liturgie, 11, 92, 106, 305f, 322f, 328f, 335, 338, 342f, 345-348, 350f, 362, 362-364
 Logotheologie, 87, 362
 Lohn, 119, 132, 189, 347
 Luft, 168f
 Luzifer, 229
 Magen, 185
 Magie, 317
 Magnetstein, 198
 Majestät, 70, 113, 227
 Makrina, 173, 302
 Makrokosmos, 45, 167, 169
 Malteserhündchen, 290
 Manetti, 69
 Mängelwesen, 18, 32, 37f, 50, 110, 168, 198, 207, 219, 242, 252, 261, 355, 357
 Manichäer, 16, 232f, 258, 347
 Mann, 40
 Mannweiber, 284
 Maria, 122
 Markion, Markioniten 110, 114f, 128, 130, 203, 228, 330
 Martyrium, 113, 247, 249
 Mäßigkeit, 247, 255, 257
 Mäßigung, 51, 55
 Materialismus, 42
 Materie, 1, 4, 13, 27, 117, 157-159, 192, 196, 198, 203, 231f, 333
 Materiell, 226
 Mauerzinnen, 208
 Maultier, 190
 Maus, 182
 Mayflower, 6
 Medikament, 275, 285
 Meditation, 44, 242, 253, 347
 Medizin, 25f, 30, 36, 167, 183, 186, 266-271, 274f, 279, 298, 300-304, 309, 317-322, 332
 Medizintechnik, 266-268, 332, 363
 Meer, 47, 99, 233
 Mensch, *passim*
 Menschen mit Behinderungen, 21, 265, 297, 310f, 313f, 362, 365
 Menschenfreundlichkeit, 189
 Menschenklasse, 113
 Menschenrecht, 1, 3f, 6f, 13, 50, 64, 69, 107, 241, 353
 Menschenwürde, *passim*
 Menschheitsstaat, 243
 Menschwerdung, 139
 Menstruation, 268, 336
 Metaphysik, 1, 30, 219, 232, 271
 Metöke, 40
 Midianiter, 256
 Mikrokosmos, 45, 166-169, 179, 199
 Milch, 217

- Militär, 59, 243, 247, 250f, 308
 Mißbildung, 298f, 304, 309-311, 313
 Mißgeburt, 289, 315f
 Mithraskult, 333
 Mittelalter, 9, 17, 45, 104, 107, 227, 240, 260, 266, 302f, 309, 318, 332, 343, 364f
 Mittelwesen, 90
 Mittlerschaft, 224
 Möbel, 209
 Monarchie, 37, 55
 Mönchtum, 164, 347, 350
 Mond, 226, 321
 Monismus, 105, 211, 355, 359
 Monster, 315
 Moral *passim*
 Mord, 72, 118, 248, 254, 281f, 285f, 288, 290, 292-295
 Moses, 78f, 90, 134, 148, 153f, 286
 Mund, 173, 183, 185, 310, 314, 318
 Musik, 27, 142, 209
 Mysterium, 170f, 301, 324, 330, 345, 351f
 mystische Vereinigung, 27
 Mythos, 30, 37, 70, 109, 244, 310
 Nachahmung Gottes, 70, 78, 146f, 358
 Nachfolge, 2, 101, 174
 Nächstenliebe, 193, 225
 Nächstenmord, 2878
 Nachtwache, 167
 Nacken, 314
 Nag Hamadi, 109
 Nagetier, 182
 Nahrung, 152, 217, 328
 Namensgebung, 203
 Nase, 132, 185, 227, 232, 308, 310, 314
 Nathan, 75
 Nation, 8
 Nationalität, 164
 Nationalsozialismus, 1, 2
 Natur, 3f, 10, 13, 17, 30, 34f, 37, 39f, 42, 45, 47-49, 51-53, 70, 74, 79-81, 92, 96, 119, 123, 135f, 152, 162, 164, 167f, 170f, 173, 175f, 178, 180f 191-193, 197f, 206, 208f, 211, 215f, 221, 224f, 231-235, 237, 243, 246, 308, 315, 321, 328f, 333, 348, 357, 359f
 Naturgesetz, 78, 95f, 315
 Naturphilosophie, 27, 167, 196
 Naturrecht, 3f, 29, 33f, 37, 52, 79, 120, 243, 253
 Naturwissenschaft, 194
 Nero, 49
 Neugeborenes, 20, 217, 265, 272, 284f, 291, 307-310, 312f, 320
 Neunizäner, 163
 Neuplatonismus, 20, 24, 27f, 52, 135, 153, 172, 184, 194, 208, 219, 231f, 234, 242, 251, 269, 301, 341, 361f
 Neurologie, 319
 Neuthomismus, 3
 Nijmegen-Schule, 11
 Noah, 314f
 Nomismus, 94
 Normabweichung, 298f
 Normen, 23, 33, 35, 38, 68, 74, 263
 Notwehr, 243
 Numa, 244
 Oberschenkelfraktur, 300
 Ochse, 117
 Oedipus, 277, 291
 Offenbarung, 65, 72, 74, 90, 95, 104, 112, 114, 212, 215, 219, 284, 289, 362
 Ohr, 186, 233, 308, 310
 Ökonomie, 8
 Ontologie, 23f, 48, 57, 61, 144, 151, 159, 162, 173, 179f, 221f, 232, 346, 356, 360
 Opfer, 142, 208, 249, 337, 340
 Organ, 24, 41, 148, 232, 267, 342
 Oribasius, 301
 Origenismus, 16f, 121, 144f, 148-150, 156-160, 162, 229, 231, 234, 348, 356
 Orphiker, 273
 Paläopathologie, 299
 Palatin, 245
 Pantheismus, 47
 Papagei, 290
 Paradies, 67, 127, 137, 160, 179, 193, 334, 348-350
 Paradoxographie, 309, 314
 Paränese, 89, 92, 94, 214, 355
 Partikularismus, 3, 75

- Parusie, 93, 327
 Patronat, 204
 Paulinus von Nola, 338, 346
 Paulus, 8, 14-16, 27, 64, 82, 87-98,
 101f, 120, 122, 136, 138, 141,
 145, 181, 192f, 253, 304f, 341,
 354, 393, 395, 401f, 415, 418,
 425
 Pazifismus, 247f, 252
peer group, 29
peers, 58
 Pentateuchforschung, 64
 Person, 2, 13, 71, 73, 85, 93, 96,
 113, 198, 276, 327, 342
 Petrus, 93
 Pfau, 289
 Pferd, 133, 239f, 264, 284
 Pflanze, 26f, 32, 40, 47, 80, 125,
 192, 195, 230-232, 237, 275,
 288, 318, 343
 Pflegeleistung, 300
 Pflug, 117, 151, 209
 Pharisäer, 85, 312
 Philosophenelite, 55
 Physik, 42
 Physiognomie, 40
 Physiologie, 321
 physische Erlösungslehre, 175
 Pico della Mirandola, 7
 Piraten, 344
 Plasma, 123f
 Platonismus, 20, 23-27, 32f, 36, 38,
 41, 43-47, 50-53, 66, 77f, 105-
 107, 109, 113, 122, 124, 129-
 136, 143, 145, 151-156, 158,
 163f, 172-174, 178, 182, 198,
 200f, 207f, 214, 219, 221, 225,
 230-232, 242, 251f, 261, 277,
 288, 309, 353, 355-359
 Pneumatiker, 130
 Pöbel, 224
 Polis, 35f, 40, 52, 113
 Politik, 1, 19, 33, 37, 40, 45f, 49,
 51, 56-58, 94, 237, 244f, 263,
 265, 270, 297
 Pracht, 169
 Prädestination, 86f, 259
 Präexistenz, 23, 136, 146, 157, 163,
 177, 199, 218, 230, 343, 356
 Praxis, 4
 Predigt, 82, 85, 90f, 93f, 347, 350,
 359, 364
 Prestige, 338, 346
 Priester, 60, 337-339, 343, 346
 Priesterschrift, 65, 69
 Prometheus, 38
 Prophetie, 65, 73, 190
 Prostitution, 49, 278, 284f, 291.
 Siehe auch Hure
 Protagoras, 37
 Protreptik, 210, 214
 Providenz, 209
 Psalmengesang, Psalmodie, 167,
 348
 Psalter, 143
 Psychologie, 26, 47, 178, 196, 200
 Purpur, 180, 206
 Pygmäe, 314
 Pythagoreer, 201
 Qualitätenpathologie, 267
 Querschnittslähmung, 299
 Rabe, 125, 282
 Rächung, 258
 Rang, 78, 104f, 134, 141, 174, 229,
 346, 361
 Rationalität, 37, 154, 178, 310
 Räuber, 84
 Raubvögel, 281
 Realität, 23, 54, 59, 87, 237f, 241,
 285, 295, 346
 Recht, 1, 3, 34, 55, 84, 244, 253
 Rechtfertigungslehre, 7, 88f, 96,
 346, 425
 Rechtspositivismus, 4
 Rechtsrelativismus, 4
 Rechtswissenschaft, 1, 3, 7, 51, 241,
 244, 246, 282
 Reformatoren, 7, 347
 Regenpfeifer, 290
 Reich Gottes, 85, 112, 124, 327,
 330, 345
 Reichtum, 11, 48, 126, 170, 254
 Reinheit, 60, 160, 184, 186, 318,
 336, 357, 363f
 Reinigung, 318, 322, 333, 344
 Reiseliteratur, 309
 Rekapitulation, 120-123, 354
 religionsgeschichtliche Schule, 85
 Religiosität, 218
 Republik, 27, 54f, 57, 59, 239f, 261,

- 361
 Rhetorik, 118, 151, 209
 Richter, 66, 73, 84, 171, 201f
 Rigorismus, 87, 302
 Rinder, 284
 Ritual, 118, 244, 364
 Ritus, 92, 243f, 248, 250, 276, 319,
 324f, 332, 334, 347
 Rotze, 186
 Rüssel, 216
 Rutenbündel, 206
 Säftelehre, 267
 Sakralisierung der Freiheit, 91
 Sakrament, 324, 335, 348
 Samen, 39, 203f, 268, 331f, 336
 Satan, 349
 Sättigungsmahl, 329
 Saturn, 249, 254
 Säugling, 283
 Schaf, 284
 Scham, 48, 58
 Schande, 59f, 275, 320
 Scharfsinn, 205, 316
 Schattenfüßler, 314
 Schauen, 90, 133, 167
 Scheidung, 84
 Schicksal, 68, 71f, 157, 244, 264,
 286, 289, 291, 298, 313, 316
 Schiff, 209
 Schlaf, 169
 Schlangenähnlichkeit, 216
 Schlaueit, 196
 Schleier, 89
 Schleim, 185-187
 Schlucken, 186
 Schmerz, 308
 Schminken, 170, 202
 Schmuck, 137, 201
 Schnabel, 208
 Schnake, 182
 Schönheit, 33, 44, 138, 168, 171,
 180, 185, 191, 206, 213, 216,
 219, 223, 276, 357
 Schöpfung, Schöpfungsbericht,
 Schöpfungsgeschichte *passim*
 Schöpfungstheologie, 64f, 68, 70f,
 73f, 121, 127, 164, 174, 196,
 212, 261, 295, 348, 358, 362
 Schreiben, 126, 129, 222
 Schreien, 308
 Schriftlesung, 350
 Schuld, 313, 330, 334
 Schuldklaven, 71
 Schüler, 139
 Schulter, 41, 314
 Schwangerschaftsabbruch, 20, 25,
 265, 270-276, 278-281, 283-
 286, 288, 290, 292-295, 297,
 309, 362
 Schweiß, 185, 193
 Schwelgerei, 185
 Schwert, 160, 248f, 255
 Schwitzen, 319
 Seele, *passim*
 Seelenlehre, 22, 24-26, 28, 133,
 153, 172f, 184, 196, 200, 212,
 234, 273, 361f
 Sehen, 298
 Selbstbeherrschung, 51
 Selbsterkenntnis, 36, 44, 135, 137,
 154, 162, 206, 234, 255
 Selbsterniedrigung, 150
 Selbstverstümmelung, 305
 Selektion, 308, 311
 Seligkeit, 180, 189, 316
 Semantik, 240
 semitische Gesellschaften, 55
 Septuaginta, 62, 69, 73, 85, 90, 281,
 292, 334, 354, 357, 367
 Sexualethik, Sexualmoral, 280f, 285,
 288, 291, 295, 337, 347
 Sexualität, 79, 136, 228, 268, 271,
 290, 344
 Sexualpraxis, 274, 282, 290
 Sezieren, 301
 Sinne, 168, 195, 207, 217, 237, 308
 Sinnenlust, 217
 Sintflut, 70, 225, 341
 Sittengesetz, 3
 Sittenlosigkeit, 249
 Skiopoden, 314
 Sklaverei, 9, 34, 37, 40f, 48, 57, 60,
 71, 91-94, 140, 193, 221, 223,
 237, 239f, 247, 256, 263-265,
 278, 280, 285, 291, 294, 300,
 311, 325f, 346, 350
 Skythen, 193
 Sohn, 70, 123, 137f, 149, 163, 175f,
 180, 190, 213, 219f, 233
 Sokrates, 22-25, 33-37, 154, 178,

- 225, 277, 309, 342
 Soldatendienst, 248
 Soldateneid, 250
 Sondersprache, 11
 Sonne, 24
 Sophistik, 31, 33-35, 37f, 40, 51, 91
 Sorgen, 67, 183, 350
 Soteriologie, 15, 39, 112, 144, 158, 175
 Sparta, 273, 307, 320
 Spaziergehen, 227
 Speien, 186
 Speise, 168, 318, 347
 Speiseröhre, 308
 Spiritualismus, 121
 Spiritualität, 348
 spirituelle Gleichheit, 91
 Spitzkopf, 289
 Sprache, 12, 18, 29, 32f, 35, 42, 46, 53, 142, 196, 199f, 207, 218f, 240, 252, 286
 Spucke, 227
 Staat, 36f, 74, 239, 242f, 250, 260, 263, 301, 307f
 Staatstheorie, 94
 Statue, 60, 189
 Staub, 150, 153, 181
 Stein, 195, 232, 275, 342
 Sterblichkeit, 30, 43, 81, 153, 163, 167, 187, 193, 217
 Steuer, 284
 Steuererheber, 84
 Stimme, 169, 314
 Stirn, 132, 314
 Stoa, 18, 25f, 28, 45-54, 66f, 68, 77f, 87, 92, 94f, 106, 113, 135, 143, 155, 166, 169f, 178, 196, 198f, 204f, 207, 213, 224, 226, 236, 243, 245, 251, 256, 261, 274, 288, 353, 355-357, 359
 Stoizismus, 23, 45
 Strafe, 67, 119, 188, 273, 307, 312f, 334
 Streben, 39, 59, 137, 151, 165f, 169, 176, 259, 339
 Stufenanthropologie, 140, 256
 Stufenkenntnis, 256
 Stufenethik, 140, 256
 Stufenordnung, 79, 195, 231, 288
 Stundengebet, 347
 Substanz, 112, 145, 173, 203, 231, 234f, 332, 352
 Sühne, 333
 Sünde, 89, 95, 97, 101, 117, 121f, 147, 150, 158, 161, 164, 181, 187f, 234, 237, 256, 259, 284, 312f, 327, 331f, 334, 341, 357
 Sündenfall, 67, 79, 89, 122, 125f, 137, 158f, 165, 177, 191f, 202, 215, 222-224, 228, 256, 351, 356, 363
 Sünder, 83-85, 88f, 91, 330
 Sunion, 276
 Synkretismus, 12, 109
 Synoden und Konzilien
 Ancyra, 294
 Arles, 250, 306
 Elvira, 294
 Konstantinopel, 156
 Lerida, 294
 Nizäa, 306
 Trullanische Synode, 294
 Syrien, 344
 Szepter, 30, 180
 Tapferkeit, 142, 225, 247f, 251, 255, 257f
 Tastgefühl, 198
 Taubheit, 72, 299f, 303, 309, 311
 Taufe, 92, 139, 158, 161, 164, 202f, 215, 220, 228, 324, 326, 329-336, 341, 347-349, 356, 363
 Teleologie, 268, 362
 Tempel, 60, 101, 140, 142, 149, 183f, 278, 337, 342
 Temperatur, 266-268
 Ternar, 235
 Teufel, 144, 347
 Theodizeefrage, 258, 315
 Thermometer, 266
 Thersites, 289, 312
 Thron, 149
 Tiberius (Kaiser), 300
 Tier, 1, 4, 13, 18f, 27-34, 38-40, 42, 44-48, 54, 57, 65, 67, 73, 79f, 95, 99, 104, 118, 125, 127f, 131-134, 141f, 147, 150-153, 166, 174, 177, 182, 191f, 194-198, 205, 207-209, 215f, 218, 220-222, 224-233, 236-238, 245, 252, 264, 267, 281, 288, 290,

- 306, 318, 340, 342, 348, 350
 Tod, 18, 23, 27, 32, 35, 38, 42, 48,
 60, 67, 70, 97, 112, 121, 157,
 173, 183, 187, 199, 222, 226,
 230, 265, 276, 278, 281, 284,
 286, 291, 293, 307, 318, 322,
 333, 344, 356f
 Todesstrafe, 190, 255
 Toter, 185, 191
 Tötung, 20, 71, 118, 185, 191, 249,
 252, 255, 265, 281, 285, 287,
 292
 Tötungsverbot, 248, 254, 312
 Traditionsbegriff, 335
 Traduzianismus, 136, 200, 203
 Tragödie, 35
 Träne, 193
 Transzendenz, 35, 38
 Trauer, 83, 183, 318, 350
 Trauerhaus, 276
 Traumgebilde, 169
 Trichotomie, 96, 102, 127, 354
 Trieb, 28, 48, 174, 200, 231, 236
 Trinität, 132, 160, 163, 175, 220,
 231, 235
 Trinken, 187, 256
 Trockenheit, 186, 266f, 332 *Siehe*
auch Feuchtigkeit
 Tugend, 36, 40, 46f, 49, 54, 58, 68,
 79, 125, 128, 133, 135, 140, 142,
 145, 148-150, 154, 161, 164,
 173, 175, 177f, 180, 184, 189,
 194, 213, 221-225, 239, 246f,
 251f, 255f, 261, 338, 360
 Tugendlehre, 37, 45, 52, 125, 151,
 155, 178, 222f, 225, 247, 255f
 Tun-Ergehen-Zusammenhang, 72,
 187, 313
 Typologie, 77
 Überbevölkerung, 274
 Unfall, 299
 Ungehorsam, 121
 Ungerechtigkeit, 202, 227, 259
 Ungeschlechtlichkeit, 177. *Siehe*
 Geschlechtlichkeit
 Universalgemeinschaft, 53f
 Universalismus, 46, 48, 67-69, 74f,
 84f, 87, 91, 330
 Unmenschlichkeit, 190
 Unrat, 227, 283
 Unrecht, 45, 60, 73, 189, 192, 243f,
 254, 258, 284
 Unreinheit, 59f, 184-186, 188, 276,
 278, 286, 318-320, 322, 334,
 336, 344, 357, 363f
 Unscheidbares, 154
 Unsterblichkeit, 43, 81, 112f, 125,
 128, 132, 153f, 162f, 168, 170,
 174, 176, 180f, 183f, 191, 196,
 198, 212f, 231f, 234, 251, 351
 Untreue, 220
 Unveränderlichkeit, 44, 177f, 232
 Unvergänglichkeit, 23, 101, 123,
 125, 154
 Unverstehtbares, 212
 Unwissenheit, 183, 331, 350
 Üppigkeit, 227
 Urbild, 46, 71, 100, 176, 180
 Urgemeinde, 321
 Urgeschichte, 64, 70
 Urgestalt, 78
 Urkirche, 62, 326
 Ursünde, 187
 Urzustand, 132, 158, 220, 253, 255,
 355
 Valentinian (Kaiser), 294
 Valentinus, Valentinianismus, 110-
 114, 139, 329
 Vasenmalerei, 311
 Vater, 102, 115, 126, 132, 148f, 163,
 175f, 189, 219, 282, 338
 Verähnlichung, 135, 164
 Verantwortung, 51, 97, 117, 185,
 252, 256, 277
 Verbannung, 279
 Verbrechen, 207, 248, 252, 254, 291
 Verdauungswerkzeuge, 227
 Vereinigte Staaten, 265
 Vereinte Nationen, 1
 Verfallsbiographie, 289
 Vergänglichkeit, 96, 101, 175, 189
 Vergebung, 331
 Vergeßlichkeit, 183, 350
 Vergöttlichung, 44, 139, 146, 231,
 234
 Verhaltensstörung, 300
 Verheiratung, 144, 264
 Verheißung, 68, 115, 165, 180, 348
 Verlangen, 169, 331
 Vernunft, 18, 26f, 31, 40-42, 46, 48-

- 51, 53, 81, 122, 124, 128, 142,
 152f, 155, 165, 169, 175, 177,
 181, 191, 195, 198, 208, 213-
 215, 218, 223, 233, 237, 246f,
 253f, 256, 266, 290, 297, 311,
 323, 333, 338, 355, 361
 Versehrtheit, 298, 300
 Verunreinigung, 100, 160, 227,
 276, 291, 318, 322. *Siehe*
 Unreinheit
 Vervollkommnung, 44, 101, 135,
 139f, 147f, 150, 181, 208, 288
 Verwandtschaft, 18, 47, 51, 122,
 133, 151, 159, 162, 180, 196,
 300, 340, 343f, 356
 Verweslichkeit, 185
 Vieh, 153, 233
 Vierfüßler, 166
 Virginitätsideal, 16
 Vögel, 30, 67, 153, 233, 289f, 312
 Völkerrecht, 243
 Völkerwanderung, 250, 259f
 Vollkommenheit, 99, 156, 158, 172,
 195, 223, 289, 316
 Vorbild, 138
 Vorratshaltung, 209, 218
 Vorsehung, 49, 95, 198, 213, 226,
 235, 288
 Vorsokratiker, 272
 Waffengewalt, 241
 Wahlfreiheit, 203
 Wahrnehmung, 168, 173, 220, 231,
 237
 Waisenkind, 290
 Wange, 185
 Waschung, 318, 336
 Wasser, 142, 331, 333f, 336
 Wasserschöpfer, 256
 Weiber, 284
 Weihe, 248, 335
 Weihnachtsgottesdienst, 324
 Wein, 320
 Weisheit, 33, 38, 65, 74f, 99, 147,
 170, 178, 182, 208, 215, 225,
 255, 313
 Wertbegriff, 2
 Wertgefücht, 12, 19, 56, 240
 Wertetextur, 12, 19, 54-57, 59-61,
 107, 225, 237, 240f, 244, 250,
 252, 261, 351, 360
 Wertordnung, 54
 Wesen, *passim*
 Wesenseinheit, 163, 173, 219
 Wesensgleichheit, 189
 Wesensverwandtschaft, 328
 Wesensvollendung, 53
 Wiedergeburt, 331f, 341, 347
 Wiedervergeltung, 286
 Wille, 30, 42, 67, 76, 119, 122, 134,
 157, 169, 175, 177, 181, 191,
 197, 204, 209, 231, 236, 254f,
 355
 Willensentscheidung, 175, 178,
 222f, 256
 Willensfreiheit, 48, 198
 Wirtschaft, 264, 265, 270, 325
 Witwe, 144, 264, 290
 Wohlgefütheit, 170
 Wohlgestimmtheit, 170
 Wohltätigkeit, 7, 135, 167, 189,
 225
 Wohnung der Seele, 189, 194
 Wucherer, 84
 Wunder, 86, 126, 303, 315f
 Würfelspieler, 84
 Zähne, 232
 Zeremonie, 244, 345
 Zeugung, 163, 200, 204, 217, 280,
 288, 290, 295
 Zeus, 30, 49, 342
 Ziege, 284
 Zielbestimmung, 38f, 54, 141, 164,
 295, 361
 Zier, Zierde, 206, 239
 Ziervögel, 289
 Zirkusspiele, 249, 322
 Zoll, 83f, 91, 284
 Zorn, 151, 189, 254, 311
 Zugtier, 238
 Zusammenjochung, 127
 Zwang, 35, 48
 Zweckmäßigkeit, 213
 Zwergwüchsiger, 311
 Zwiebel, 318
 Zwietracht, 254
 Zyklop, 310